اشتراه ابو الحسنات محمد عبد الحی تجاوز الله [illegible] المولوی

المرحوم میرزا محمد ابراهیم فی شهر شعبان ۱۲۹۰ [illegible]

## (فهرست مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول)

مرآة الاصول شرح
مرقاة الوصول

( بسم الله الرحمن الرحيم )

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن الرديات فينجوا من عذاب الجحيم * ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسنته القويم * محمد واله وصحبه اجمعين على تميم العصيم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم * ماجاد الغمام بدمعه على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ماتقترحه القرايح القوارح * واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * مايتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصوان

قال المحققون قد فسروا قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم باعطاء العقل الذى به صلحوا للتكليف منه
وانما فصل الفقرتين الاخيرتين عن الاولين لانهما استيناف كانه قيل كيف هداهم فقال شرع لهم منه
اى الاحكام الاعتقادية والعملية منه
ليخلوا عن الرديات فيه اشارة الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة ومصالح يعود نفعها الى العباد لانها ليست معللة اصلا كما ذهب اليه الاشاعرة ولا معللة بالعلل الغائية والاغراض كما ذهب اليه المعتزلة منه
القضيم شعير الدابة والقصيم بالصاد المهملة جمع قصمة وهى الرملة منه
ذرى جمع ذروة والمراد بها الدلائل منه

لادرع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول * وزهدت
في تنقيص شانه ألسنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف
في الاصول * وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة
باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام
وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس فقام * والذب عنه بكشف
المرام وتحقيق المقام * ساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة اللئام
(بيت) ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح حمر الوحش اذهو راتع * ثم اني
مع اني بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف * قد استهواني
الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار * واستهامني العثور على مخزونات سرائر
الاخيار * ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى
النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة انيق النظام * بل مجلة رئيق الانتظام
منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين
مع زوائد من فوائد اقتصها سهام النظر الصائب * وقلائد من فرائد
نظمها ايدي الفكر الثاقب * ثم القيتها في زوايا الهجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد * افضل ديدنهم الجور على
سبيل السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الاديم بألسنة شداد
والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا
ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام
بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام
ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهران الانام * فشمرت عن ساق
الجد في الانتقاد * وامسيت سهدا في الاجتهاد * وسهرت في الارتياد
فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرف
بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول
مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول
مشيدا * اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا *
ومن جد في تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا
الهي كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

٧ الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة
والقوارح جمع قارحة
اي صافية منه
الجوارح الاولى جمع
جارحة بمعنى العضو و
والثانية جمع جارحة
بمعنى الكاسبة منه
وهي صخرة عظيمة
في فضاء سهل منه
الدرع الصغير الذي
لا غناء فيه منه
اي اعرضت فان الزهد
اذا عدي بفي يكون
بمعنى الاعراض منه
الترصيف وضع البعض
على البعض منه
جمع الديمة وهي المطر
الدائم منه
جمع طريحة بمعنى
القطعة المطروحة
منه
النحارير جمع نحرير
وهو المتقن منه

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لى الها ممجدا * جزى الله
فى اولاه خيرا بمساعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغدا * ثم لما احسست
فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الاشكال * وان لم يصل
حد الاخلال * شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكشف نكتها
وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها * وتفصيل اجمالها *
مع تحقيق المرام وفق مايراد * وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد * بمعان تتلذذ
بدركها القلوب وتنشرح الصدور * والفاظ تتلألأ خلال السطور كأنها
نور على نور * كأن الثريا علقت فى جبينه * وفى انفه الشعرى وفى خده القمر
وسميته (مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول) متضرعا الى الله
ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن
الاعتساف * والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار
ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار *
وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * اووجد فيه هفوة
وخلل * فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح ما يرى من الخطل * او يصفح
عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان الزمان * نهاية
ما يتمنى عندهم من الاحسان * لئن ادركت فى نظمى فتورا * ووهنا فى بيان
او معانى * فلا تنسب لنقصى ان رقصى * على مقدار تنشيط الزمان * وها انا
اشرع فى شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو الملجأ فى كل باب
واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسة
والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذى الحال
الاولى اوضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا
باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة
اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال
لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى
وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه
ان الابتداء يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع
فى البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده
بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود
للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى

يعنى ان المصنف آثر فى الحمد طريقة الحال على ما هو المتعارف من ايراده بالجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية فى كون كل منهما قيدا للعامل او حالا عنه حتى يتأتى التوفيق بين الحديثين منه

اى لا يتحقق ولا يتم بحيث ينقطع وينتهى وهو لا ينافى ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظير الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لاتوجد ولاتتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل منه

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الانى باق بعد والجمع ممكن بان
يحمل احدهما على الحقيق والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد
بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن
التبعية المخلة بالتسوية ( لمن ) يعنى الله تعالى اثر الموصول للتفخيم
( شيد ) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده
وشيده رفعه ( اصول الدين ) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين
لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم
المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية
( وايد ) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد
من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد ( المبين ) اى الكاشف
لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا
(على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة
والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله
تعالى * ورفع بعضهم فوق بعض درجات ( والمجمعين ) اى المتفقين
(على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا ( اجمعين ) حال
من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة
للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان
الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب
لان النفى امامنا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله
تعالى والصلوة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد
اللام صحيفة فيها الحكمة ( مشتملة على غرر مسائل الاصول ) الغرر جمع
غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه فآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه منه

يدخل فيها اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت فى مقابلة اصول الدين منه

الاستصحاب هو الحكم ببقاء شئ كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه

( ودرر بحار المعقول والمنقول ) الدرر جمع درو المعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين ( خالية عن العبارات المدخولة ) اى المعيبة والدخل العيب ( حالية ) اى متزينة ( بالاشارات ) الى الدقايق والاسرار ( المقبولة ) عند اولى الابصار ( تقويم ) اى مقوم ومعدل ( لميزان برهان الاصول نافع ) صفة تقويم ولذا ذكره ( فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول ) المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل ( نظمتها ) اى المجلة ( بتهذيبه ) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا ( مع الاحكام ) اى مع كونه محكما متقنا ( مغن عن التنقيح والاختصار ) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز ( ونحواها بغاية تبيينه ) اى بسبب كمال توضيحه ( المرام ) اى المطلب ( منار ) وهو علم الطريق ( لتوضيح منهاج ) اى طريق ( كشف الاسرار ) يعنى ان نحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول ( رتبتها ) اى المجلة ( معولا ) اى معتمدا ( فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه ) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر ( وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول ) لكونها وسيلة اليه * شعر * فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها * فتلك الى نيل العلى خير سلم ( اسئل الله تعالى ) حال من فاعل رتبتها ( كفاية من كنز الهداية ) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام ( و ) اسئل الله تعالى ( وقاية ) اى حفظا لاقدام العقل والفهم ( عن الزلل ) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد ( فى البداية والنهاية ) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار ( انه ) اى الله تعالى ( قريب ) تمثيل لا تحقيق ( مجيب ) اى سميع ٦ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور ( وعليه ) لا على غيره ( توكلت ) وهو تفويض الامر الى الغير ( واليه ) اى لا الى غيره

( انيب ) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال ( اصول الفقه ) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد اوادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله ( يعرف به )لان الباء للسببية ( احوال الادلة والاحكام الشرعيتين ) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم امّا انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك ( من حيث ان لها )

٩ فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المعدودة من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدته منه

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التمييز منه

٢ اى لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاءه قطعا منه

اى لتلك الاحوال (دخلا فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور و ادراك
الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير
من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فى نفسه والنظر فى احواله و صفاته
فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد
الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى
هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب و السنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط
الاحكام منها و بالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد
كالفرضية والوجوب والندب والاباحة و الكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية
و بعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم و بعضهم زاد فى التعريف قيد الوضع
فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم و بعضهم جعل الاقتضاء اعم من
الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها
معتبرة فى كبرى الاقترانى اوملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى
سواء كانت محمولات اواجزائه لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية و ظنية وخاصة وعامة
و مشتركة و راجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه
فانها تختلف باختلافه و بالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات و اللازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

وهو كون الموضوع فى الادلة والاحكام جميعا منه

٦ لان المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه للطالب لا التمييز فى نفسه منه

لزوم التكرار مما قال به صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتعسفهما ثم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب فى الاول واما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها الفرعية التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده فى الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت اوظنية ومراده فى الثانى بيان المصطلح عنهم و هو بما الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط منه

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لاتنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ماتقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا على القواعد وادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لايتوصل بها مطلقا الى ماذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى الشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لايمكن وقوعها كبرى المانتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيود هما المعتبرة فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بماذكرنا صرحوا بان المراد التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لماتقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من التعريف اللقبى شرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته النيرانية عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو مادل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا اوفى معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو مادل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات مالا ثبوت له حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لاتزيد على صريح اللام وهى لاتدل قطعا على الاول كما تحقق فى موضعه نسخه

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بجملتين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لاعن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لاينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لاادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا اولامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ماينتفع به او يتضرر دنيوية كانت اواخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولاعن التصديق بثبوتها فى الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ماينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا (فيخرج علما الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لاثبوتها فى الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لايبحث فى الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح منه

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة ووجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر فى مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل

الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المعين المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع ٤ اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة فى الاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم ينعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لا ما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة واعلم انما الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التى لها دخل

---

٦ بالوضع له فقيد انه على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حمل الاصول على معناه اللغوى يعنى معناه ما يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج فى الموضوع الى النقل وقد حققناه فى المحاكمات العضدية منه

فيه اشارة الى ان نوع النوع فى حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب والسنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعى منه

اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منهما نوعا من الدليل السمعى منه

فى المبحوث عنه راجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ( ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والافلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع احداهما الى الاخرى بتاتاً ويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما فى الجامع او باشتراكهما فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادار البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسى البعيد

عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرضى المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانهما لا تشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدم الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزامها استكماله بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا فلهذا احتيج اجمالا الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن اومن الكتاب لا المقصود من الفن اوفى الكتاب لان الاول هوالغاية ولاوجه لانحصارها فيماذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط ومايتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى اوغيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام * دع ما يريبك الى مالا يريبك * والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه السلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ماعداه واورد انه ان خص بالكل لا يوافق غرض الاصولى

لان سائر الكتب السماوية وغيرها لم ينقل شئ منها فى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان منه

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا فى العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا
حتى يجرى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولا بد من دخولهما لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونهما
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة اوكلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا
به فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل
على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق
الفقهاء فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة
ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية
القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا
وكل ثلث آيات قصار اومقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر
الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف
يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل (وهو) اى
الكتاب المرادف للقرآن فى العرف (النظم) وهو الموضوع لمعنى مفردا
كان اومركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبرة فيه الاستعارة المطابقة

كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بارسال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه (تواترا) خرج به جميع ماسوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة به) غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهي ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعي على نقوله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصلا لسائر الادلة والعادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فلما لم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او ردبيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (في البسملة) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لايقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ماقيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لايفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهي انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها يلايم غرض الاصولي ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله تجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك (فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا والثانى وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المجرد بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهما الله قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو

(المشترك)

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لا لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى ترجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل يتكلف فيه ضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة ما يقابل الوحدة فيشمل المثنى فصاعدا او بكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

(الحقيقة ) والافهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استتر (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته) والافهو الدال (باشارته) فان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالته) والا فهو الدال (باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء (فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض (قلنا لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيق بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى فى حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا اوظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة فى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمأة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكهما بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مأة واثنين وتسعين قسما وفى كل

(واحد)

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمأة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى اواعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل فيه التثنية ومن الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا تأتى فى الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لايقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجهة (كرجل وماة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى الاثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لاالاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لوانقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لاالمحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بتوحيد الوضع وتعدده اذ ليس المراد بالواحد مالاجزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحدا فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر يشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزأ من جزئيات الموضوع له من العام وجزأ من العام وجزأ من اجزائه من اسماء العدد ونفسه فى المشترك صرح به فى التلويح منه

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت * اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تختص بالافتداء لا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلاقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الابتغاء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لثبوت ما نفى او سكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذ اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق او المقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى ٭لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة٭ دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التى نحن فيها على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (فى آية التربص) وهى قوله تعالى ٭ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ٭ وقد اولها الشافعى رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضى العدة بباقى ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشىء من الرابعة جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق المسنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء فى ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر (ثم لما فرغ مما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * لان حتى خاص فى الغاية واثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لا فى اثبات حكم لما بعده فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشيره اياه فاستشاره قبل رجب انتهت حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقية اللازم غاية الزوج الثانى اى اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقنى ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها فقرر بها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل لكونه مشعرا قاله كما سيأتى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث (و) باشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة عن ذمهما واثبات خساسة لهما لانه ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثانى حكم (ما دون) الطلقات (الثلث بدلالة) الحديث (الثانى) فانه لما افاد باشارة كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل و يزيده كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار و يمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه الاثبات المفيد

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلالين تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محللية (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم منها بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام * لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه * اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبية هو الضمان بجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه
بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود
تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ( ومنه )
اى من الخاص ( الامر ) قدمه على النهي لان المطلوب به وجودى
وبالنهي عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام ( وهو لفظ )
احتراز عن نحو الفعل والاشارة ( طلب به ) اى باستعانة ذلك اللفظ
( الفعل ) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب
به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكى ( جزما ) خرج به
الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانهما لا تسمى امرا كما سيأتى
( بوضعه ) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه ( له ) اى لطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثلا اطلب
منك الفعل ( استعلاء ) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
او تشاورون او لاظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام
هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغ فلا يلائم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول (الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لا تساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث ان المراد بافعل مبهم لايليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لاالندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم * فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام *لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى *و اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون* ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

( والمعقول ) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان الولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله ( ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود ) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لوفهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مامورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب ومن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى * افعصيت امرى * فالمفروض منه وبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به * لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وايضا المندوب لا مشقة فيه وفى المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها) اى

أثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لاقصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (واو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم واو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لاتفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورود للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لماجاز الحمل فى هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله (ولا يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والذلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختاره الامدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز فى احدهما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة فی الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفی مثل ما امرت بصلوة الضحی او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف فی امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونهما حقيقة مطلقة فی الوجوب خاصة ونفی الاشتراك لا ينافی اختيار كونها حقيقة قاصرة فی كل من الندب والاباحة كما لا يخفی وعن الثانی ان كون الامر مجازا فی معنی يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فی صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنی امر على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو فی كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة ) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذی هو المعنی الحقيقی واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فی باب المجاز هو اللزوم بمعنی التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فی الخارج اللازم بمعنی غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير ( وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فی الفعل مع الحرج فی الترك والشیء فی بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فی الاعمی والجمع فی بعض الافراد ( ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثانی ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة فی الاصطلاح فيجوزان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانی بان الامر غير مستعمل فی تمام الندب والاباحة بل فی جواز الفعل الذی هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك ( واورد عليه ان معنی الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه

بل فيهما (وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انها تدل على جواز الفعل و جواز الترك مرجوحا اومساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك (فان قيل قد صرحوا بارادة الندب اوالاباحة بالامر ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل (قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب اوالاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع و يعلم ان كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر فى الندب اوالاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب (قلنا لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) فى الجواز (ايضا) اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فى زمان فى مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال عليه السلام * ياايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول عسلم لانه لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثانى هو مذهب الشافعى انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

( الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لامن مطلق الامر او المعلق بشرط اوالمقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب اوالى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لايضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا مايطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لابالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزناعلة وجوب الرجم ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لايدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هوالوقت ووجوب الاداء المكرر لايضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولايدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اي سواء علق بشرط اوقيد بوصف اولا ( بل يقع على اقل الجنس ) اي جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به مثلا لتعينه (ويحتمل كله) اي كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كالمسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله (مصدرا لايحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كال المسمى و ههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى و المجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو واذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة انا لا نحكم الا بما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى و اما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل المسروقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القرآت يفسر بعضها بعضا فلا تكون اليسرى او الاعم مرادا ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون ضعيفا (قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا) اقول انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل فى مثل هذه الصور (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر بالزكوة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى * ما منعك الا تسجد اذ امرتك * حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا * على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف الجمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاول وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض تجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير (واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه واقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتدائي كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه (او لعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اي بالوقت وقدم معنا ه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال (وهو) اي ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اي المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط للاداء) اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته

للاداء فلاحاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيق وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرا والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال لقوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليها الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها) اى المنافاة (فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لايتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا لذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت فى قواعد الشروع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع ما بعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا (قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث (اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الالغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامتها ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة الاصحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ما ذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء لى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمهما الله تعالى واما وجه الخلاف فى الثانى فهو وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا

وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر فى الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عند هما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيها صلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا لا يؤدى ناقصا (لا عصر يومه) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر يومه فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لا يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب

خروجاعنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة (قبل النهى) عن الصلوة
فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار (ونقض)
مافهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا
(بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منه
(الى مابعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا
(ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد
الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم)
صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتى
بها لايتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران
(بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما فى الفجر) فان جميع اجزاء
وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد
بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على
تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا
المؤدى ناقصا (وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل
بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه (بل كل) اى كل جزء
من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذى طرأ
عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد
(بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد
فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق
(واورد) على مايفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل فى) الجزء (الاخير) من وقت العصر
كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص
وقد وجب فيه فلو كان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس
فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليم لذات
الوقت) لانا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن
السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا
حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلانقصان

فيه ولا في مسببه فلا يقضى ناقصا ( والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل ) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط الاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط الاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسببه الخطاب ) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل ( فان قيل ماالفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء (قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال ( واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف اونفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا و بين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اداء الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى آخر وقت ( يسع )ذلك الاخر من الوقت ( الفرض ) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف
بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان
وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه و يفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به
فخر الاسلام فى شرح المبسوط و يمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء
حقيقة بناء على ماذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا
القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان
متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت
حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير
العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا
مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى
ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان
المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع
وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة منفردا
فى وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه لا يقتضى
ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر
المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى
الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا
ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام
رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لابالقول حتى لو قال عنيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ماالفرق بينه وبين مااذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فالاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للجزء عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار مالا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهران مما سيأتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(اليه الظاهر الآية) السابق ذاعني قوله * فمن شهد منكم الشهر فليصمه *
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
(و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته
فان المراد بها شهود الشهر يعني الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولذا)
اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
(و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا
في الليلة الاولى منه وامتداد جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم
في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز)
الصوم (ليلا) اى في الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا
وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان
آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه
بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب
هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
(و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء
وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفي صحة
الغير) اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه)
اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفي والعدم اى
فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى
مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء اوالنذر اوالكفارة اوالنفل (الا في مسافر ينوي واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات اوالكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلقت النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون القصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعى رفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف فى النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذا الخطأ لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما بطل لا زماليق الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصل فى وقت لا يحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

[margin note:] ا وهو تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين لكن لا نسلم عدم حصوله باطلاق النية لان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل يا انسان يتعين هو للاحضار وهو لا قبال فلذلك ههنا لم يكن غير صوم رمضان مشروعا فاطلق الصوم فى النية تعين صوم رمضان بالايجاب وهو الحصول منه

[margin note:] حتى شرط وجود النية فى الليل حتى يستوى جميع اوقات الصوم فليتأمل منه

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اى للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر) قال في شرح الجامع الكبير السلجانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اى هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الموقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط الاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي النفل) لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء ٢ اذلاقضاء لها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولالنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذالم يبيتها يقع الامساك منه فلاينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لايتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لاماروى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظروف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رح يوسع مع انه اثم بالموت بعد التأخير فلايكون كالصلوة وابايوسف يتضيق مع القول بالاداء متى فعل فلايكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لماتضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته للعام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لايلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولايجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا

٢ والموجب للاداء هو الايام والشهر مطلقا لا الايام خاصة منه

انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجيحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد رحمه الله من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير و يصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل (اقول فيه بحث) اما اولا فلان ماذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى بجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى
باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)
اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه)
صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه
يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة
(عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية
كما سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل
وقد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصحة) للوصف
فلايقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى
ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج
استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه
ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلاوجه له لانه لايقول به حتى بالغ فى انكاره
فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى
نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها
وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا لاصلها فان ارادوا منافاة الحجر للعبادة
منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان
ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو
المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى
بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لايتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لاتعارض
الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان
لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا للدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه
(والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لا نسلم ان النية
ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عند الرفقة استعان بهم فى كل مايعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كالوضوء غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والالا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة اوما هو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذلا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لاتتصور الا فى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب واما قوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفروض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكى او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منهما لايكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدوراله (ويستعمل كل منهما) اي من الاداء والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ( ويجب القضاء ان عقل المثل ) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق ( بموجب الاداء ) وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ماقيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه سبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر ( خلافا للبعض ) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة ( قالوا ) في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الا بالنص) يعني ان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد ( فان قيل ) الواجب بالنص الجديد لايكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب عنه بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لايجعلون سبب القضاء النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما فى) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما فى قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) فى الذمة بعد خروج الوقت اما ما فى الصوم فقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر * واما ما فى الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * اى وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر ( واما الحديث فلان الضمائر فى نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة (ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احرازا لفضيلة ( واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء ( وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان ( قيس بهما ) اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى و بالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ( ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود ) بالاعتكاف لافرض مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه ) اى رمضان ( بدونه ) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة ( لعود ) خبر وجوب ( شرطه ) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لااعتكاف الا بالصوم ( الى الكمال )الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد مازال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لالوجوبه) اى القضاء (بآخر )اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء ( الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى فى حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها با مثلتها حيث قال الاداء ( اما محض كامل ) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل (اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيرها وسيجئ انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة ) يعنى صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل فى حقوق الله وقوله ( وردعين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر ) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ( ورده ) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق ) وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله فراغ ( بعد الامام ) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد امهار ) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه ) اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهى )اى الامرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لوكان اداء محضا لاعتقه ( والقضاء اما ) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة و معنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا تدركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عينا هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عينا هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى * ودية مسلمة الى اهله * من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصور عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان
انتفاء المماثلة بينها و بين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان
انتفائها بينهما و بين المال ( ثم لما ورد على قولنا وغير معقول كالفدية للصوم
انكم او جبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص او دلالته
قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها)
اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل
بالقياس على مالا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد
فى الصوم وهو قوله تعالى *وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين*
يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس وحذف لاجائز عند عدم اللبس و يعضده قراءة
حفصة لا يطيقونه باثبات لا و يحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل
فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة
منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون
العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه
بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لا عملا بالقياس
فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما
حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى
ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب
التصدق) اى ماذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق
(بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (والقيمة) اى قيمتها اذا استهلكت
اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على مالا يصح القياس
عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط و ذلك ان التصدق بالعين او القيمة
يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة
مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشارع عين الاراقة تطييبا
للطعام بازالة مافى مال الصدقة من اوساخ الاثام و يحتمل ان تكون
الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل
المظنون لقيام النص و( بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة
لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام
القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب على المطيق و غيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا لامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما لحقه من مشقة و مكروه قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطأ وذلك ان ثبوت الدية فى الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقتله نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوصة من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه و ههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذلا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم و المنفعة معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة (واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة و نحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد و الحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بالنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القتيل) لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا لاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها (ولابدله) اى للمأمور به (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملاءما للطبع كالحلاوة وبالجملة كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة) لفهم (الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لا دخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذي لايدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العمل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وماقى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا بل (فى ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (فى غيره) اى فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة فى المطولات فلاحاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم اوغيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم لايأمر الابما هو حسن قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * واعلم ان افادة ماذكره هنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلاعلينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (وهو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (او به) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (فى بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأمور به (اما حسن لحسن فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التنقيح ( حقيقة ) بان لايكون فيه شبه بالحسن لغيره
(فاما ان لايقبل ) ذلك الحسن ( سقوط التكليف ) وهو الزام مافيه كلفة
وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لايقبل سقوط هذا الوصف
يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لايلزم من جواز
سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لوصبر فقتل كان مأجورا
الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف
اوانفعال لااختيارى فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به ( كالتصديق )
فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست
كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى
وهم وحصوله للكفار ممنوع ولوسلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لايخفى انه لايحتمل سقوط
التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق
( او يقبله ) اى سقوط التكليف ( كالاقرار ) باللسان فانه يسقط
حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه
وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٣ لكن تركه تمكنه من غير عذر يدل على فواته
فلايكون مؤمنا ولو عندالله تعالى لاالمصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا
ولا التمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم
الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولايعلى عليه فيكفى
فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض
والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق
من وجهين اشار الى الاول بقوله ( لكنها دونه ) اى الصلوة ادنى
من الاقرار وليست ركنا منه لاحقيقة وهو ظاهر ولاالحاقا اذلا تدل عليه
عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئة مخصوصة وسره
ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه
وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس
الشكر الحمدلله لاعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٣ اى على عدم تبدل التصديق منه
٤ فانه مؤمن عندالله تعالى وعند الناس ان يعلموا ذلك منه

اى الصلوة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع انصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج (قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث القيد بالوقت (واما) حسن لحسن (في غيره فاما ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن لحسن في غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة (فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا (قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (او لا يتأدى) ذلك الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه او بوجوب) الغير الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين (ولو بقي) مسلما او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره (يقتضي) الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به ( ثم التكليف ) اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلق لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ( ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة ( بما لا يقدر عليه المأمور ) مطلقا او عادة ( محال ) اما عقلا فلان طلب حصول المحل لا يليق من الحكيم المتعال ( فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط ( قلنا بل الجواز ايضا الا انا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار ( واما نقلا فلقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم فى الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور ( من قدرة ) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة (بها يتمكن ) المأمور ( من اداء ما لزمه ) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة الميسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة الميسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه ( جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه ( فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) اى القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا بنفسه اولغيره (ولذا) اى
ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء
(الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو
وجب لادى الى التكليف بما لايطاق (قلنا فى جوابه انه انما يؤدى الى
ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت
فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
(اونقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس
لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لايطاق بل لزومه (لخلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه
كالوضوء التيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب)
وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس
مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا
(ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة (واما
ضعف الجواب الثانى ٣ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد
نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو
باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتضمنها اليسر بعد الامكان فهى
زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٣ لم لايجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والالات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض المذكور
منه

الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه
يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بانا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا
دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر
آخر (واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور
فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه
ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال
الخيار فى اختيار محل اداء فله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر
فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار
الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر
عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك عسرا اوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسر عسيرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء
الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن
من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اى بقاء القدرة بل يكفى مجردا
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل
واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
فى النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى لذلك الاستغناء (قيل)
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل
ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

تى قال العراقيون
مشايخنا اذا طلب
ساعى فامتنع من
اء اليه حتى هلك
ال ضمن وهكذا
كره الكرخى
تصره لان الساعى
ين للاخذ قبل
ه والاداء عند طلبه
لا متناع يصير
وتا ومشايخنا
ون لا يصير ضامنا
الاصح لانه
وت بهذا الحبس
احد ملكا
يدا وله رأى فى
يار محل الاداء
شاء من السائمة
شاء من غيرها
ا حبس السائمة
ى فى محل آخر
تضمن كذا ا
اسرار والمبسوط
منه
واب عما يقال
تقرر عندهم
ناء الحكم يستغنى
بقاء العلة ٣

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف مالا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ اوشرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لاتسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لوكانت الارض سبخة لايجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج و بقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤهما لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر و بدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

٣ فيجب ان لايشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج اما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا لايمكن لان اليسر لا يبقى بدونها منه

٢ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر منه

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد فى وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضى الى التكلف ولاخلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا ( الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل ) اختلف فى ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر فى مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لاتتجر وليس كذلك ( فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة ( قلنا الواسطة فى اصطلاحنا لاترفع التناقض وان قيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله اى يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام فى الامر الخالى عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء )اختلف فى ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لامعنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان تعلق متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن عهدته بذلك او جب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لايوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهى لايقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لايقتضى الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

(واما)

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها و بدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (و يزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى امر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما علم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

الدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فانتهوا والامر

للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق في الامر ( بوضعه ) حال من ضميربه اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي (وهو) اي النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لاتضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى و* لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى * قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم ( قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به ( و يقتضي القبح ) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة و بالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول و مجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ور د به الشرع اولا بالاتفاق ( بمعنى كونه ) اي المنهي عنه ( متعلق الذم ) عاجلا في الدنيا ( و ) متعلق (العقاب ) آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لاان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فقبحه ( امالعينه ) اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية اوالاهلية اونحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتى (واما) ذلك القبيح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين و ايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس و الثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه و انتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب و اسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولايبطل به
احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى
ما يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضى
(الاول الثانى) يعنى قبحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله
وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله
كماسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضى (الاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه
حينئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل
(الكمال) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كما فى الامر) اى كالاقتضاء الكائن
فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كماسبق (ولتضاد بين
المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) ٤
فى الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى
(يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لايبقى النهى على حاله بل يكون
نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثمه) اى فى الامر حيث لا يبطله
كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور
لايضر لانه مجاز عن النفى ثمه والعبرة بالمعانى لا الصور واعترض بان
امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان
المعنى الشرعى وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر
الى ماينسب اليه من الحس العقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن
الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن
احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا
فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب
ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد
بوجوب التصور وجوبه قبل النهى فمسلم لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع
بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٨ اى الكمال الحقيقى لا الاضافى حتى يرد ان الكمال الاضافى موجود فيما قلنا ايضا منه

٤ فان مآل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهى بحسب العارض اللازم منه

لابد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن الدليل الثاني ( جهة المشروعية والمعصية مختلفة ) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام والاطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلفت جهتاهما ( فلا تضاد ) بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن ( بالقرينة ) الصارفة عن الظاهر يقتضي ( ما تفيده ) القرينة ففصل المفاد بقوله ( نفيا ) فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح ( لعينه ) اى لعين المنهي عنه ( البطلان ) منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف ( كبيع المضامين ) وهي ما في اصلاب الاباء (و) بيع ( الملاقيح ) وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح ( لغيره ) اى غير المنهي عنه ( الكراهة ) منصوب على المفعولية ( في المجاور ) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاور المنهي عنه لا وصفا لازما له ( كالصلوة في ) الارض ( المغصوبة ) فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكان بل من حيث اتصافه

بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى اوالى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى صوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصور المذكورة (الفساد فى الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور ولانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه اوجزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا اومقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقريرا للمعصية (ولا يصلح القضاء ايضا) اى لاسقاط ماثبت فى الذمة لان ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة فى) الاوقات (المنهية) اى ناقصة ايضا (لكنها دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة فلهذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان تقطعها وتقضيها فى الوقت المباح (ولكن) الصلوة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها (و) الصلوة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلوة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان

لان النقصان الناشى من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشى من الزمان وان كانت الصلوة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية ( فتضمن ) تلك الصلوة ( به ) اى بالشروع فى المغصوبة ( وتصلح ) ايضا ( له ) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما مالم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا ( تذنيب ) شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده ام لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال ( الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده ) اى ضد ذلك الشئ ( ان فوت ) ذلك الضد ( المقصود به ) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منهما كالنفاق واليهودية والنصرانية بالنسبة للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى * فاعتزلوا النساء فى المحيض * اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * ( والا ) اى وان لم يفوته ( فالكراهة ) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلوة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد ( والنهى عنه ) اى عن الشئ يستلزم ( وجوب ضده ) اى ضد ذلك الشئ ( ان فوت عدمه ) اى عدم ذلك الضد ( المقصود به ) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

( والا ) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى ( فيحتمل ) ذلك الضد ( السنة المؤكدة ) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت المقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لايلبس المخيط ولاشيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لاواجبا ولايستلزمها اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزناء مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده ليس بفوت لترك الزناء لجواز ان لايزنى ولايلوط فيستلزم مايلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزناء ليس بفوت لتركه لجواز ان لايزنى ولايقرب كل يوم فلازم ان يكون القربان فى كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ( ومنه ) اى من الخاص ( المطلق ) اختلف فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع ( فى جنسه ) يعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف ( بلا شمول ) اى ملتبسا بانتفاء مايدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام ( ولا تعيين ) اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد ( و ) منه ( المقيد وهو الخارج عن الشيوع ) بالمعنى المذكور ( بوجه ما ) كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فى الرقبات المؤمنات ( وحكمهما ) اى المطلق والمقيد ( ان يجريا على حالهما ) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ( اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولاتملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ( ولايحمل الاول ) يعنى المطلق ( على الثانى ) يعنى المقيد ( عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام ) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطأ فلايحمل

خلا فا للشا فعی وان اتحدت فاما ان یکون الاطلاق والتقیید فی السبب ونحوه او فی الحکم فان کان الاول فلا حمل خلافا له کوجوب الصاع فی صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فی احد الحدیثین ومقیدا بالاسلام فی الاخر وان کان الثانی یحمل المطلق علی المقید بالاتفاق کقراءة العامة فصیام ثلثة ایام وقراءة ابن مسعود رضی الله عنه ثلثة ایام متتابعات لامتناع الجمع بینهما ضرورة ان المطلق یوجب اجزاء غیر المتتابع لوا فقة المأمور به والمقید یوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنی قوله (ولا یحمل) الاول علی الثانی (عند اتحاده) ای الحکم (الا اذا اتحدت الحادثة وکانا) ای الاطلاق والتقیید (فی الحکم) دون السبب وانما لم یقید الحکم بکونه مثبتا لان النکرة فی سیاق النفی عام لا مطلقا والمعرفة لیست بمطلق (الشافعی یحمل) المطلق علی المقید (فی اتحاده) ای فی صورة اتحاد الحکم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء کانا فی السبب اوفی الحکم (لان الناطق) بالقید الذی هو المقید (اولی من الساکت) عن القید الذی هو المطلق (قلنا) فی جوابه (ذلک) ای الترجیح بالناطقیة (عند التعارض) ولا تعارض الا فی اتحاد الحکم الحادثة مع کونهما فی الحکم دون السبب لامکان العمل بهما فی غیره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فی کفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفی کفارة الیمین اعتاق رقبة کیف کانت لم یکن الکلامان متعارضین (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع فی العام فقال (واما العام فلفظ) احترز به عن المعنی لان الصحیح ان العموم عن عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشایخنا الی ان المعنی ایضا یتصف به باعتبار وجوده فی محال مختلفة کمعنی المطر والخصب یوصف بالعموم حقیقة اذا شمل الامکنة والبلاد (یستغرق مسمیات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنیة والجمع المنکر (غیر محصورة) ای لم یوجد فی اللفظ ما یدل علی الحصر فلا یخرج نحو السموات و یخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد علی المحدود (وحکمه ایجاب الحکم فیما یتنا وله) اختلف فی حکم العام من حیث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتی یقوم دلیل عموم اوخصوص وعند الثلجی والجبائی الجزم بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک وعند جمهور العلماء اثبات الحکم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي (والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطع واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (يحتمل) لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى * ان الله بكل شيء عليم * حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جواز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناشئ عن الدليل) اى ليس بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

وهي قوله تعالى ... ملكت ايمانكم الآية ... يدل على حل وطئ امة مملوكة سواء ... مجتمعة مع اختها ... الوطئ اولا بعموم ما منه

... ان تجمعوا بين ... الاختين فانها دل على ... حرمة الجمع بين ... الاختين سواء كان ... بطريق النكاح ... طريق الوطئ ... اليمين منه

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص ( فاذا اختلفا ) تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام ( تعارضا ) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لايعارض الخاص القطعى كما سبق ( فان علم التاريخ يخصصه ) اى الخاص العام ( ان قارنه ) فى النزول ان كانا من الكتاب اوالورود ان كانا من الحديث ( وينسخه ) اى الخاص العام ( فى قدر مايتناولاه ان تراخى ) الخاص سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها و فائدة كونه ناسخا لامخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى و انما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق الدفع و التغيير و المغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل و الرفع و المبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخلت تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج ( فان قيل يلزم من هذا ان لايجوز تخصيص كل من القياس و خبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه ( قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا و اذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا و قال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم اومنفصلا عنه و انما ينبنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا آكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منهما وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده
احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح للحجية الا ان يبين
المراد ( موصول ) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا فى الباقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
الباقى قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون
القياس ناسخا كما سيأتى (يكون ) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا
(ظنيا فيخص ) تفريع على كونه ظنيا ( بالظنى ) من القياس وخبر الواحد
لان الظنى يفسر الظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل
كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله ( اشبه الاستثناء والنسخ
فى المجهول ) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع و بيان
عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته و يشبه
الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل فى المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما و يوفى حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط
الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله
معلوما بقوله (وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله
معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما فى العلل
من التزاحم و بعد ما تعينت لا يدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد
وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
و الشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا و انما
عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة
استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

جهالة فى الباقى اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغى ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان
الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما
كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل فى الحكم
فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
فى الباقى فكذا ما فى حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية)
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط (والثانى)
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم فى المعلوم والمجهول
فى المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ فى المجهول وصحة التعليل
فى المعلوم (وهو) اى العام (فى الباقى بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه
حقيقة من حيث التناول للباقى مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقى وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة فى الباقى ام مجاز وثمرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع
من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطى الاستغراق ايضا
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ( ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا ( قلنا ماوراء المخصوص يتنا وله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما مااختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم) اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا مااختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ماالحقه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم (اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فكان محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واوردان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا اواسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه اومشار اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلابد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه اواصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وفي معناه) اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الاواحدا (و يخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلثة) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مد اول العام وقيل يجوز الى ثلثة و قيل الى اثنين و قيل الى واحد و قد صرح به شمس الائمة ان هذا هو الاصل عند نا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لا نها ادناه) فالتخصيص الى ما دو نها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل مافى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولايصح رجال اثنان وايضا يصح جاء نى زيد وعمرو العالمان ولايصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا (الثانى قوله تعالى * فقد صغت قلو بكما * اى قلباكما اذ ماجعل الله تعالى لرجل قلبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه لانزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لاباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع ومايشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولوسلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا اوفى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحدة اواثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرآن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لايكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاة باللام) يعني الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى * لايحل لك النساء من بعد * وهي تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لايتزوج النساء اولا يشترى العبيد اولا يكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط و يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه (واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لالايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء (ومافي معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لااتزوج النساء يحنث بالواحدة (وتخص) كل من المفرد ومافي معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور والالفاظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد (قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى (فان قيل اذا افاد العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحقت باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

حقيقة نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس ٧ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاولين الاتحاد وفى الاخرين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى *وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لكن غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد هم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٧ المراد بالعكس مجرد ان المنفى ههنا عام بصورته خاص بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك منه

عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (فى) صورة (اضافة المشية الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (ويخص) اى تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا الحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وماكمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا الحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم (فان قيل ففى قوله تعالى

* فاقرؤا ماتيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ماتيسر عملا بالعموم كما في قوله (ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة) قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (و يتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (و يستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ماتكونوا يدرككم الموت * وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها ولذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او لشمول الاجزاء) قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف) اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لايمكن تصحيح العقد على جهالة الشهور لجهالتها وعلى مابين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على مالا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو انت طالق كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لايراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص) اي كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة تشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لايبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال اوحادثة ان لم يكن مستقلا ) وهو مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال اوالحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب اومنفى استفهاما اوخبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما اوخبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولايكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الاان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما او خبرا (اوكان ) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا ) نحو سهى فسجد و زنى ماعز فرجم فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا ( او ) كان جوابا ( ظاهرا فجواب ) نحو ان تغديت فكذا فى جواب تعال تغد معى ونحو ان اغتسلت فكذا بعدما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث فى الاول بالتغدى لامعه ولا فى الثانى بالاغتسال لافيها اوفيها لاعنها الاعند زفر فانه عمله على عموم اللفظ ( قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء )لاجواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه الصلوة والسلام حين رأى شاة ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى فانه يجعل مبدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ماقال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب (وان قال ) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة )لانه نوى مايحتمله اللفظ (لاقضاء)لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية)

الفعل المثبت (لا تعم) لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كأن يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما في وقت الاولى والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا يعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه فذاك (والا) اى وان لم يترجح بل يثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة (قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذى لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لا ينقله) اى الفعل (عاما) بلفظ ظاهره العموم (الا بعد علم بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه كذلك (قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور) نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل وفى اهبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لاتستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة ( لايقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك ( لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة اوعرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلشمول الحكم ايا هم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها (فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فى الايسار كهن يحتاج اليه واذا دل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذلا وجه للتبعية ههنا (فنى) قول المستأمن (امنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (يثبتا ولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما (لافى بناتى) اى لايثبت ولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذلا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مايقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اى الاسماء المنفردة المعانى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذلاوضع فيه بهذا المعنى (بلانقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة والا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لولم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لاينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين اوالمعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لابالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز (ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (واما الجمع المنكر فاوضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانهما اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لا اتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
ظاهرا فيها وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه
وجوب العمل بما عرف ) ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ايجاب العلم
ايضا فعند البعض لايوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ( قلنا لاعبرة باحتمال
لاينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية واذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع و هو الاصل و قد يفيد الظن و هو
ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق
لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما فى
الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع
فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى ( مع احتمال التأويل ) ان كان خاصا
( والتخصيص ) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع
احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فما ازداد ظهورا)
اى ظهوره والمراد ظهور المراد به ( على ) ظهور ( الظاهر ) متعلق
بقوله ازداد ( بمعنى ) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم ) قيل
هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين
* وانكحوا الايامى * فانكحوا ما طاب لكم * ثم يفيد قوة المسوق له هى علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو * مثنى وثلث
ورباع * او سباقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على
مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط
الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة فى الثانى لكونه جواب قول الكفار * انما
البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها
حالية ( خاصا كان ) ذلك النص ( او عاما ) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص و ليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا * هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مستبعا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة او الثبوت فانسد به باب التأويل فانه لو لم يكن قطعى الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع (والثانى بيان التقرير اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الاية حيث بين بقوله * اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا * ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو (طلقي نفسك واحدة) فان طلقي خاص يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) بمعنى النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى * ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلوة والسلام * الجهاد ماض الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع) احتماله النسخ (بمعنى زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) في القطعية (بالاعلى) فيهما فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى * والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * نص بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة

تتو ضأ لكل صلوة نص يحتمل التأ ويل باستعـارة اللام للتوقيت وقوله
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فيرجح
عليه و مثـاله تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى
عدل منكم * فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
وو جوب قبولهـا منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير
قبول الشهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
تعـالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * المقتضى لعدم القبول من المحدود
فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذلا يحتمل النسخ للتأ بيد فرجح
و اعترض با نالا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجـاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الا شهاد انمـا يكون
للقبول فلعله للتحمل فقط كشـهادة العميـان والمحدودين فى القـذف
فى النكاح ( واجيب بان المشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمـال
المجـاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لاينـا فيـه
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد
يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل
نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لا تقبلوا فالتحقيق
يقتضى ان يكون التمثيل لهمـا لقـيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول
فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشـديد
مجاز اواحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساويا)
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط ( رتبة ) بان يكونا متواترين
اومشهورين اوخبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب
كما فى قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر فى انها ناكحة نص
فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الا بولى وان كان نصا
فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى
هذا فقس (واما الخفى) لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما
كانت هذه الاقسام متباينة بلاخلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول
الاخر فقال (فالخفى مراده يعارض غير الصيغة )فان قيل ينبغى ان يكون
الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى
ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ و يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك و يقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفى فيه عما هو الظاهر فيه فى ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما المشكل فما خفى مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله فى اشكاله و امثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما بغموض فى المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الطهارة الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المعامل و تأمل ظهر ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة ان تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر في محامله (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخل في اشكاله وامثاله (واما المجمل فاخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى) كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابهة فان بيانه لا يرجى (فان قيل اذا نزلت آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها (اجيب عنه بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة (لانه اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدهما على الاخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الواضع او الغفلة عن الواضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب اى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صار اما ولا ( واما المتشابه فانقطع رجاء معرفة مراده ) اي للامة اما النبي عليه السلام فر بما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول ( متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيءٌ كمقطعات اوائل السور ) نحوطه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من السابقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه ( المفهوم ان استحال ارادته ) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (واليد) المفهوم من قوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذلا يعرف به حينئذ حكم اصلا (اجيب بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لانسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لايتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الله) الدال على تأويل ان المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الاعند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من التبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكران من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين

بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنابه اى صدقنا بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ او منحا الحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما فى قول الشاعر * ومن جوده الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف * على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز ( اقول لاضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على ان اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قول الا الله واجب ( واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولاضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه فى زعم لادلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى * الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافى العطف فلزومه لاينافيه والكلام فى لزومه لافيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث ليس مثل قوله تعالى * ووهبناله اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ماذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا ( اقول الذى يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما زعم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الاية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفسر من القرآن الاآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف مالم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم (وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لايفهم لايليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه (واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقوالهم وبيانا لفساد تأويلهم (ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاتنقضى

عجايبه ولاتنتهى غرايبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا ( و فائدة التنزيل ) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابها اكثر ( ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال ( واما الحقيقة ) وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة اوالمثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية ( وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها واتقد بكلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل ( فيما ) اى معنى ( وضع ) ذلك اللفظ (له) اى اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا لا اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من القسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما او خاصا او امرا او نهيا نوى او لم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية * ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم * قلت المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطئ مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللايق الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعمل فى غير ما وضع له) ولا بد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

(المشعر)

الشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له ( والمجاز لفظ مستعمل في غيرماوضع له من حيث انه غيرماوضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولافي الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لايكون مجازا الااذا استعمل فيه من حيث انه من افرادذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة اللفظ ان لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولايكون حقيقة الااذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ( ويعتبر السماع في نوعها لاشخصها ) اختلف في انه هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق ( واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى ( وهى ) اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة اومرسل لان العلاقة فيه اما ( المشابهة حقيقة ) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع ( او اعتبارا ) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وماشبه ذلك ( و ) اما ( غير المشابهة ) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة ( فهى الكون ) عليه ( و ) ان تأخر عنه فهى ( الاول ) اليه اذ لوكان حاصلا في ذلك الزمان

اوفي جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
مثل اليتامى في قوله تعالى * وآتوا اليتامى اموالهم * مجاز وقت الايتاء
لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل
في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا وان صار المسمى في زمان الاخبار
قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما
ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له بالقوة (فهى الاستعداد)
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما
(و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخراى حاصلا فيه سواء كان
حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه
نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
في الفضلات او يحلو لهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان
الحالين في الشخص او يحلو لهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله
تعالى في رضى رسول الله او يحلو لهما في حيزين متقاربين كاستعمال
البيت في حرمه بدليل قوله تعالى (فيه مقام ابراهيم) فهى (الحلول) المتناول
للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزأ للاخر كاستعمال الركوع
في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ اوفي حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن
في الانف والمشفر في شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
للتضايف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه
اما بجهة الفاعلية كاستعمال النباتات في الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد
في الوفاء ومنه قوله تعالى (انهم لا ايمان لهم) فهى (السببية) والمسببية
(و) اما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان
في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم اوكونه
آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى * واجعل لى
لسان صدق في الاخرين * اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة

الآلية ( واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون الاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز او شرعيا) يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية لا الصفة (كالهبة والبيع ) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما ( في النكاح ) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة ( وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحل ازواج النبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

امهاتهم وعن الثانى انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل الملك له عليها وانما هى ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لايدلان على الملك لغة فلان يصح بمايدل عليه اولى ( فان قيل فينبغى ان لايصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك ( قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك ( واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة و يزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ( واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتى ( ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما ) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل و متبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الاخر مجازا ( كالسبب والمسبب المقصود به ) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت و يعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ماهو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور (قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم والى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء (قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول نحو (فليدع ناديه) اى اهل مجلسه الحال فيه (والثانى نحو (واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) اى فى الجنة التى يحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الا من) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية ( قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قال (الشافعى) يقع (العكس ايضا) اى كناية مع الاصل لكن لابطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما ( اذ كل منهما ) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم ) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) فى جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين ( واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية عن التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ماتقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح فى الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه فى الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه (واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى مفهوم الطرفين اذ الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لايختلف بالشدة والضعف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا فى مفهوم

( الطرفين )

الطرفين لان الماهية الحقيقية اهمسا والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل الشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا فى مفهومه مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى ( نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة ( والمقرر فى علم البيان كما تشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة ( و ) كذا ( تنعقد ) بناء على الاصل المذكور ( واجارة الحر بلفظ البيع ) حتى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا فى الاسرار ( بلا عكس ) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ( ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال ( وعدم انعقادها ) اى الاجارة ( فى ) صورة ( اضافته ) اى العقد ( الى المنفعة ) ليس لفساد المجاز بل ( لانها ) اى المنفعة ( لا تصلح محلا لها ) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة ( وحكمه ) اى المجاز ( ثبوت ما اريد به ) من المعنى ( خاصا كان ) المجاز ( او عاما دخل فيه ) اى فى ذلك العام المعنى ( الحقيقى ) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة ( او لا ) نحو تبيع الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص ( اعلم انه لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم نتعرض لذلك البحث ( و ) حكمه ايضا ( جواز نفيها ) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى ( عن المسمى ) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس بابا كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد ( اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى نفى المعنى الحقيقى اللفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان ( واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء

اواللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة (واجيب عنه بانه يصح نفى مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهوماهما وهو المراد بصحة النفى (اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق اوالكاتب سلمنا ان اول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق اوالكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة (اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولابد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلابد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على) صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مرادا به البنوة اصل وهذا ابنى مرادا به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح يعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمة الله عليه طريقين (الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر (الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بياحر ويامولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

اوالكرم اوالقدرفانه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف ماذا قال لا آكل من هذه الشاة اونحوهافانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لااضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لووضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازى وهوالدخول حافيا اومتنعلا اوراكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لاتراد حقيقة الجدال والنزاع اذلااذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق اوالكل فى الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هوضدها بل له عمادلت عليه القرينة كما هوالواجب ( لااذا تعارف المجاز) اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ العراق وفى الجامع الصغير مايدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لايأكل لحما فاكل لحم آدمى اوخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولايحنث عندهما لان التعامل لايقع عليه لان لحمهما لايؤكل (واستعملت) الحقيقة فى الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لايترك الالضرورة ولاضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهومشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خليفة المجاز فعندهما لما كانت الخليفة فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى (وقد يتعذران معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا اوكناية تصحيحاله فاذا تعذر اثباتها ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتى حتى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه اواصغر معروفة النسب اومجهولة اماتعذر المعنى الحقيقى وهو النسب امافى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه و ينتفى ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرله اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوالرد هذا هو المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واماتعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاماان تكون الحرمة التى هى من لوازم البنتية اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه منافى للنكاح فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلايصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه و بنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغى ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ) واحد لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا امتناع فى استعماله فى المعنى الحقيقى
والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا
وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد
فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم
مثل ان يقول لاتقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه
نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردها
(فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى
اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل الجنب التيمم فلا يراد
المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فى قوله
عليه السلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد
فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد
بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لانه يتوقف على
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم
فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترآى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان
انما وقع ذلك) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو
من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه
المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو المعنى الحقيقى
(و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى
انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لابطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) المعنى المجازي العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لاادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قدتكون حقيقة وهو ظاهر وقدتكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذاقال عبدي كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا اونهارا لان اليوم في مثله) اي في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لايتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان اونهارا وذلك لان اليوم اذاتعلق بفعل ممتد فلبياض النهار و بغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الاعند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والافلا لان الممتد لايكون معيارا لغيره فلايصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا بعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل اوالنهار (و) كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لاينوي شيأ او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر اومن غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر و يمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لاالكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لاالقضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر
واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين)
لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح
الذى هوصوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
والثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ماوضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وماذكرتم
ليس الابيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن
ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غيرنية
والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الاعند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد
واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الانذرا نظرا الى الصيغة
ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام
البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيهما
احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء
باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم انه من
قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة الحقيقة
ولايفهم معناها الابالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

(والمجازى)

والمجازي لا الحقيق والمكني عنه (فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى (اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيق وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (اوعقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (اوعادة) كما في يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيق الخروج مطلقا (اوشرعا) كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهي) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى في بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلوة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطأ والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلوة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا تجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لاصلوة ولاصوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة له ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين (الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز (الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح (فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب (قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذي عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعين المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اي المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لاتنافر فيه ( اوالوزن ) عطف على العذوبة فان لفظ
الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ
المجاز ( اوالمحسنات البديعية )من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع
وغير ذلك فان كلا منهما قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما)معنوى وهو
اختصاص ( معناه بالتعظيم ) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل
عالم ( او التحقير ) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل
( اوالترغيب ) كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع
(او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع ( اوزيادة
البيان ) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك
رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق
اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال
الحقيقة يكون دعوى بلا بينة ( اوتلطف الكلام ) كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة الفهم ( اومطابقة تمام المراد ) وهو الخاصية
والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة
عليه فى مراتب الوضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويهما فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن
بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا
قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح
يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك (تذنيب) قد جرت العادة بالبحث
عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتهما
على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية
عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا اوتشبيها للظروف بالحروف
فى البناء وعدم الاستقلال ( والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة
والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف
( العاطفة ) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى
بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
اوالنداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى ( فالواو
لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عن ماقبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمة الله تعالى عليه واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عند هما استدلالا بوقوع الثلث عندهما فى قوله لغير الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق (ليس لدلالته على المقارنة) بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان (و) انما (التفريق فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطؤة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم اجزئة) بان يقال لغير الموطؤة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفى المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمضى كما او كذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاه لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى او العكس (فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج (كأد الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر (فان قيل ماذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت

حراقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال
قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل
عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح
منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى
هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام أد الى الفا تصر حرا
فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة ( والفاء للتعقيب ) اى لافادة كون
مابعده بعد ماقبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون
الاتباع مجردا من العطف كما فى جواب الشرط بالفاء ( فى ) قوله
( ان دخلت هذه ) الدار ( فهذه لا يحنث بترك ) دخول ( احديهما
ولا بتقديم ) دخول ( الثانية ) على دخول الاولى ( و ) لا ( بتأخيرها ) اى
الثانية عن الاولى ( بمهلة ) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
بلا مهلة ( وتدخل الحكم العلة ) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة
لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب ( فقوله فهو حر فى جواب ) من قال
( بعت منك هذا العبد بكذا قبول ) للبيع ( واعتاق ) للعبد لانه ذكر الحرية
بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر
حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا له لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثانية قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع
والسببية ( وقد تدخل ) الفاء ( العلل اذا دامت ) تلك العلل فانها اذا كانت
دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى يد الظالم
ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا
فاء التعليل لانها بمعنى لانه ( ففى قوله اد الى الفا فانت حر يعتق حالا ) لان معناه
اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلاضرورة ( فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ( قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ( وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو أتني اكرمك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى ( وتستعار ) الفاء ( للواو في ) قوله لفلان ( على درهم فدرهم ) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها ( وثم للتراخي ) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة ( في التكلم ) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا لكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا ( وعندهما في الحكم ) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ ( قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى ثم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول ( فاذا قال ) الزوج ( لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول ) لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالمنفصل عنه صورة ( ولغا الباقي ) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ( ولو قدم الشرط تعليق الاول ) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ( ونزل الثاني ) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق ( ولغا الثالث ) لعدم المحل ( فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة ( قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول ( وفى ) حق ( الموطؤة ان اخر ) الشرط ( نزل الاول والثانى ) لعدم تعليقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطؤة كانت محلا فيقع طلقتان ( وتعليق الثالث ) لقربه بالشرط ( وان قدم ) الشرط ( تعليق الاول ) لاتصاله به ( ونزل الباقى ) اى الثانى والثالث لوجود المحل ( وقال ) الجمل المذكورة ( تتعلق جميعا ) بالشرط ( وتنزل بالترتيب ) عند وجود الشرط فى الصور كلها الان ثم العطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطؤة تقع الثلث والافتقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل ( ويستعار ) ثم ( للواو بجامع كونهما ) للعطف ( كقوله عليه السلام ) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها ( فليكفر عن يمينه ثم ليأت ) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا مكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له ( وبل للاعراض عما قبله ) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله ( واثبات ما بعده على ) سبيل ( التدارك ) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود ( ففى ) قوله ( انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطؤة ثلاثا ) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخبار لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد مثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكأنه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ماجاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما (كلك) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت الغصب (فلولاه) اى لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مأتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد

(اجاب)

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر ( اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل أئمة العربية حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه ( واما ثانيا فلان رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه اى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر ( واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيره بمائة لكن اجيره بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واو لاحد ما فوقه) اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفه مثل * وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين * وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو من غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشا) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الاية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة ( ففي ) قوله ( هذا حر او هذا لجمعه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما ( جهتيهما ) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية ( لايعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر ) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية ( يوجب ولاية تعيين ) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق ( يجمع ) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين ) المذكورتين (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل عند البيان ) حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه ) اى على ذلك البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ( ولذا) اى ولكون اولاحد الامرين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذمن ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء ( ابطلا ) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولى (هذا حر اوهذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لاماقال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام اذالاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ( وان ) صحح ابوحنيفة رحمه الله هذا القول بان ( جعله مجازا عن المعين ) لان خليفة المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى تحتمل التعيين حتى يلزمه فى العبدين و يتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصفة لحى و ميت ( وفى ) قوله لعبيده الثلثة ( هذا حر اوهذا وهذا ) عطف للثانى باو والثالث بالواو ( يعتق الثالث ) فى الحال ( ويخير فى الاولين ) لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام ( كاحدهما حر وهذا ) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم فى الحال و يكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث معطوف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى والثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق (النفي) وما بمعناه كالنهي (لفظا) نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى * لا تطع منهم آثما او كفورا * معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض

(الاقرينة) حالية اومقالية تمنع كلية او عن حملها على العموم وتدل على انها الايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى * يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة و بين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات و يؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلطه عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت الا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت اولم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه و بين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن * من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلام لا توجيه لمرامه (واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها لجمع ونفي المجموع بجواز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا او أكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة (قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلقت هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد و يجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع و يجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان و يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لالزمنك او تعطيني حقي) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو
الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما
وارتفاعه بوجود صاحبه وبتمه الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا
منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس
* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له
لا تبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل)
كقوله تعالى (فهي كالحجارة او اشد قسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه
(قوله تعالى ان يقتلوا ويصلبوا) الآية قال مالك لما كان او في الانشاء
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض *
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة الانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها * وجزاء سيئة سيئة مثلها *
فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء
على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث
بيانه على هذا المنال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما
ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي (اعلم ان كلمة
حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة
لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى
من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق)
وهو تعليق الشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى
لعبده لا تخرج (الا باذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

وتحقيقه ان حروف
[الا]ستثناء تقتضي
[ا]ن يكون هنا مستثنى منه
[و]حروف الجر تقتضي
[ا]ن يكون ذلك غير
[الا]ذن لان الالصاق
[ا]نما يكون بين شيئين
[مل]تصقين فلا بد
[ا]ن يكون المستثنى غير
[الا]ذن فيكون مستثنى
[...]ـه كذلك فاضمر
[م]صدر الفعل المذكور
[...] لا دليل على غيره
[...]غير الملفوظ اذا قدر
[م]لفوظا ان كان ذلك
[ش]رعا يسمى مقتضى
[و]ان كان لغة يسمى
[مح]ذوفا والفرق
[بين]هما ان المحذوف
[يقب]ل العموم دون
[الم]قتضى كما سيأتي في
[مو]ضعه ان شاء الله
[تع]الى وههنا المصدر
[ثاب]ت تقديره لغة لا شرعا
[...]م او وقوعه في سياق
[...]شرط فانه في حكم
[...]في فصيح الاستثناء٢

لاتخرج خروجا الاخروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج
منها بعض بقى ماعداه على العدم (لا) قوله لاتخرج (الاان اذن لك) فانه
لايوجب لكل خروج اذنا اذ لايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج مابعدهما وله الصدر فيكون معناه
لاتخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قديقع حينا لسعة الكلام تقول
آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لاتخرج وقتا الا وقت
اذنى فيجب لكل خروج اذن (اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث
ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لايحنث فلا يحنث
بالشك واعترض عليه بان هنالك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الابان اذن فيصير بمنزلة الا
باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الالف سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجا باذنى
كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان اذن لك فانه مختل لايعرف له
استعمال (والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى) اذا قدر هكذا لاتخرج
الاخروجا ملصقا بان اذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد
ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بقوتها حتى لو كان فى جانب
آية وفى آخر آيتان او فى جانب حديث وفى آخر حديثان لا تترك الآية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى
طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع
فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود

٢ لان الشرط عموم
الصدر وقد وجد
فالصدر اوجب الخطر
فى جميع الخروجات
باذن او بغيره لو اقتصر
فاذا استثنى خروجا
موصوفا بالاذن بقى
الباقى تحت الخطر
على عمومه منه

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البائع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التاجيل و بيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم و يجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالالة) اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الالة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه ٨ المقصود دشبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الراس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظايف الاربعة وانما نصفت للتخفيف ولاشك (ان ذلك تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس او معنى ٩ نحو تأمر علينا ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (الوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا



٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاعيان منه

٨ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط مستوعبا بالمسح لا اليد واذا قيل مسحت يدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح منه

٩ صار اميرا علينا فان للامير علوا وارتفاعا على غيره منه

اوصل به ) اى بقوله على الف قوله ( وديعة ) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل ( فى الشرط ) اى فى معنى يفهم منه كون مابعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى ( يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا ) اى بشرط عدم الاشراك ( فان قيل لاخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط ( قلنا كونها صلة المبايعة لاينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لمابين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الاان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لايعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الااذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة ) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لاتحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان ( واما ) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولايبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (والشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلاعكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة ( ومن لابتداء الغاية ) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى الانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء ( وتستعمل للتبعيض )

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق أئمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية (ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (و بمعنى الباء) كما فى قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامر الله (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاء نى من احد بخلاف ماجاء نى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان مابعدها غاية لماقبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو قوله (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع مابعدها لماقبلها فى الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخس) الاجزاء فلا يجوز جاء نى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام اوفى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها) كما فى قول امرئ القيس * مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان (اومقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو * حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

٣ فان هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ماجاء نى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر منه

٧ فالجياد مبتدأ ومابعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها منه

(فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية ) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء ( والا ) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى ( فللعطف المحض ) من غير دلالة على غاية او مجازاة (ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ( واذا وقعت ) حتى ( فى اليمين فشرط البر فى ) صورة كونها لافادة ( الغاية وجودها ) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها ( و ) شرط ( البر ) فى صورة كونها لافادة ( السببية وجودها يصلح سببا ) سواء ترتب عليه المسبب اولا ( و ) شرط البر ( فى ) صورة ( العطف وجود الفعلين ) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولوقال عبدى كذا
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزء لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
(اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
كلام التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
( ورد بانه كلام لاثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى
وجواز التأخير بعذر لايعد تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية ) وقدمر معناه (فتحمل) الى (عليه)
اى على انتهاء الغاية ( ان احتمله الصدر ) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كاجلت ) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (والا ) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن ) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر (والا ) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف ( تحمل ) الى على
(تأخيره ) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله ) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر ) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من
الوجود فى الحال ثم يلغوا الوصف لان الطلاق لايقبله ( ثم ان تناولها)
اى صدر الكلام الغاية ( تدخل ) اى الغاية ( فى المغيا) سواء ( قامت)
الغاية (بنفسها ) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة ) فانه غاية وطرف لهـا فى نفس الامر ( اولا ) اى ان لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود ( كالمرافق ) فى قوله
تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تتناول الا بط كما فهم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
فى التكلم (فتفيد) اى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماورائها)
اى وراء الغاية (ان كان) وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس
وراءه شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها
الى جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
القطعى (لايثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية
تحت المغيا سواء (قامت) الغاية ( بنفسها كحائط البستان ) فان البستان
لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم ( اولا
كالليل) فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان الصيام لايتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
الليل غاية له فى التكلم ( فتفيد ) اى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد
الحكم ) الى الغاية لادخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا
ح قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولاشك ان (الدخول)
الذى هو ضد الخروج القطعى ( لايثبت بالشك ) وان قيل القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى (الى المسجد الاقصى)
فان مطلق الاسراء لايتناوله وقد دخل فى المغيا ( قلنا عن الاول
ان ماذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية
او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرى
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لابموجب الى فلا نقض
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
اوشرط لايعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة
للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما يذكر تحقيق لما وضع له
مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لا انه اعتبار
كل منهما منفردا ( وفى للظرفية ) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر ١٢

٨ وهى ان الغاية لم تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر ١٢

اومكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار اومجازيين نحوطالب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب او زيد فى نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابوحنيفة بين اثباتها وحذفها (بجعل نية الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فى نحو صمت هذه السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قديكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل مانقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا اوفى غد (قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه و يستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها لضرورة سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (وتفيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لاتفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا (الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر و يتعلق الطلاق مثلا به ( وقيل ) لايصير شرطا حقيقة بل يصير ( كالشرط وهو ) اى كونه كالشرط وهو ( الاصح ) اذ المشروط يجب ان يكون معا قبا للشرط لامقارناله كما سبق ( اذ لامعاقبة ) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه واذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا المقارنة وهو ينافى الشرطية ( و ) اذ ( لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت ) كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك ( ولذا ) اى ولكون الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله ( لا تطلق بانت طالق فى مشيئة الله تعالى ) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد ( وتطلق بفى ) اى بقوله انت طالق ( فى علم الله تعالى ) اما لان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى ( وفى القدرة روايتان ) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله او فى ارادته او فى رضائه او فى محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى ( فقدرنا فنعم القادرون ) بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى ( قدرناها من الغابرين ) والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر و بالمعنى الثانى يوصف به
و بضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى و بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغيرا فلايقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة)
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة اومعها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا وقبل (للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضميرعائد اليها فلم يبق محل
للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت
تصحيحا لكلامه اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (و بعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية
فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لا دين (الا اذا
وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو
*ان الدين عند الله الاسلام* اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عممها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
اذ المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى)
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)
اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لا وفى موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا (فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى * ولو اعجبك * ولو كره الكافرون * كعكسه فى قوله تعالى * ان كنت قلته فقد علمته * فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا * وقد لاتدخل نحو * جعلناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا المادل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه الله (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل (وهو مختاره) اى ابى حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة رحمه الله الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في اصابة المكاره لتوطن النفوس عليها . ( ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان ( و ) اذا ( عند البصريين ) موضوع ( للظرف ) تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال ( و ) لكنها ( قد تستعمل لمجرده ) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل اذا يغشى * اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل ( و ) تستعمل ايضا ( للشرط بلا سقوطه ) اى سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا ( وهو ) اى كونه للظرف فقط ( قولهما ) اى الامامين ( في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع ) الطلاق ( عنده ) اى عند ابي حنيفة رحمه الله ( ما لم يمت احدهما ) اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ( ويقع عندهما كما فرغ ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت وجد ذلك الوقت فتطلق ( ونحوه اذا ما الا في تمحضه للمجازاة ) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعلق القسم بالليل وتقييده بذلك الوقت . سعد

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتأتى اكرمك فماهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (باد نى سكوت) من الزوج (فى) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لابد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل ان يدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) فى قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها فى المجلس اذ لامساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفا فلابد من اعتبار النيتين امانيتها فلتفويض اليها وامانيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لايكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) فى مسئلتى الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب كذا فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله (ان الاستيصاف) الذى معناه الوصف لايتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لاينفك عنه (فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لماقبله ومغيرله بلا مرية فكيف يعطى لماقبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط امامطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق امامقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان مابعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء (الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء (واما الكناية فما) اي لفظ (استتر) اي المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت تلك (الالفاظ) في انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعني

ان ماذكره الشافعى انما يصح لوكانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لاالطلاق الرجعى
(الااعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعى لان شيئا
منها لاينبئ عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى اونعمى عليك اواعتدى من النكاح
فاذانوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق
بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك اوانت طالق فاعتدى وقيل الدخول
جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب
اذاكان مختصا به والطلاق معقب الرجعة (واما الثانى فلا تصريح بما هو
المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون
للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء وماسبق فى اعتدى يأتى ههنا (واما الثالث فلان
قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة
يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك اوواحدة النساء فى الجمال
اومنفردة عندى ليس لى غيرك اوتطليقة واحدة على انها صفة
المصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما فى حال الرضاء (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على الاستتار المراد بها وقصورها فى البيان (عدم
اثباتها مايندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامعت
فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت
يحد مع انه ليس بصريح (قلنا الكاف فى التشبيه يفيد العموم عندنا فى محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ
من الاقسام التقسيم الثالث شرع فى بيان الاقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال بعبارته) لابد قبل الشروع فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او
جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلوم ونحوه او متقدم عليه
كالعلة ونحوها اومقارن له كاحد معلولي العلة الموجب بالنظر الى الآخر
وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها
علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف او عقلا
كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية اوصحة صدقه كالحكم لصحة
تعلق الرفع في *رفع عن امتي الخطأ والنسيان *والاول مقتضى بالاتفاق
وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان
محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومها الا ابا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك
لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط
اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها
كما في القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم
المعنى من اللفظ إذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق
والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا
كان اوغيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا
للقطعية وانما نافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول اما الدال بعبارته ( فما ) اى لفظ ( دل باحدى الدلالات الثلث )
المطابقة والتضمن والالتزام ( على ما ) اى معنى ( سيق ) ذلك اللفظ ( له ) اى
لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه
مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي
كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق
في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى ( واحل الله البيع
وحرم الربوا ) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب
لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان مالا يكون مقصودا اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس فى هذا المقام مثال الدال بالمطابقة ( نحو للفقراء المهاجرين ) فانه عبارة ( فى ايجاب السهم ) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابق له ( و ) مثال الدال بالتضمن ( نحو كل امرأة لى فكذا ) حال كون هذا الكلام من الزوج ( جواب ارضاء بقولها تحت على امرأة فطلقها ) فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء ( و ) مثال الدال بالالتزام ( نحو واحل الله البيع وحرم الربوا ) فانه عبارة ( فى التفرقة ) بين البيع والربوا اللازمة لمعنى المطابق وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا ( واما الدال باشارته فادل بها ) اى باحدى الدلالات الثلث ( على ما ليس له السياق ) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ( ذاتيا ) اى متأخرا لايكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لايكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس ( او ) متقدما ( محتاجا اليه لصحة الاطلاق ) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذلو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة ( كاية الربوا ) فانها اشارة ( فى ) بيان ( الحل والحرمة ) وهو المعنى المطابق لها ( و ) مثال الدال بالتضمن ( نحو كل امرأة لى فكذا ) فانه اشارة ( فى ) طلاق ( مريدة الطلاق ) اى طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها ( و ) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى ( وعلى المولود له ) الآية فانه اشارة ( فى ان النسب الى الاباء ) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ الموضوع له كما زعم صاحب التنقيح ( و ) الثانى نحو قوله تعالى ( للفقراء المهاجرين ) فانه اشارة ( فى زوال ملكهم ) عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر يد لا تبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك الشئ لاجزائه كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه *لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا* والمراد به السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكالهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشاف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لاختصاصه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم اكثر اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما تقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون محلا للتخصيص (ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة الوطئ للاب بجارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب باشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات (بل بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى فلا * لا تقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف وبمعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهورة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرايم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول الذي قاله بعض اصحابنا) وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اي دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الحلق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيهما قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع اجماعا الا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة وهي ليست جزأ مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فذلك ايضا ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله (واشتوتها) اي الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضرب به ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اي القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما (جلي) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي (كغير الاعرابي) الملحق (به) اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع
فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها
عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان فيجب
على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوى الخفى
نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل
المنصوص عليه فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
المشتركة بينهما وقال الشافعى رحمه الله لا تجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل
كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة
بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف)
المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار
الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى
واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
فى والله لا يضربه ولا يبر فى ليضربنه و يحنث بمد الشعر والخنق والعض
من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب)
فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع
لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار
وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال
بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
(يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم
على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص
الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية التأفيف
والافطنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها
الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه (اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه (ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا للاثبات ما يندرئ بالشبهات (اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا (اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يوجبها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال او لا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مناطهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق مفيدان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية (واما رابعا فلان تعدي الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله او لا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لا يقال الظن من اختلاف فهم في ان طريق فهم المناط الى اي شيء يفضي مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضي الى انه الجناية المطلقة او المقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة القطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ فيما رضه قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة ( فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص ( اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ( و يمتنع تخصيصها ) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع ( قيل لعدم عمومها ) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه ( اذا ثبت ) معنى النص ( علة ) للحكم ( لا يحتمل ان لا يكون ) ذلك المعنى ( علة ) له فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال ( واما الدال باقتضائه ) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر ( فادل على اللازم ) هذا يتناول الدلالة والمحذوف و بعض صور العبارة والاشارة ( المحتاج اليه ) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة ( شرعا ) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه اوصحته الشرعية اوالعقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى ( كاعتق عبدك عنى بالف ) فان هذا الكلام يقتضى البيع ( ضرورة ) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ( ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا عنى مبيعا منى بالف كذا فى التلويح ( اقول فى التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين لغوى ولو عمم كما هو رأى البعض لايستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لايستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لايستقيم التضمين الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة ( فلا يثبت معه ) اى مع البيع ( شروط يحتمل السقوط ) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطى لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر ( وهو ) اى الاقتضاء ( ثابت ) يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة ( خلافا لزفر ) فانه لا يقول بالاستدلال به ( بلا عموم ) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم ( خلافا للشافعى رحمه الله ) فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من الصيغ العموم فعام والا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة السكوت عنه (و) لان العموم (للفظ) اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه ٣ العموم (فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء (قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة والاضافة وعموم المقتضى بين هذا اولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلث فى اعتدى للموطؤة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به الثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطؤة لان غيرها لا تطلق الا اقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا لا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية واما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبيل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل

٣ والحق انه لا عموم له اذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا يقدر الجمع واما اذا تعين احدها بدليل عقلى او من كان حكمه فى العموم والخصوص كحكم المظهر الملفوظ فظهر ان المقتضى منه عموم كذا فى اصول ابن حاجب وشرحه منه

اونقول العتق المضاف الى العبيد اقتضى تبعا واحدا مضافا اليهم فيكون المضاف اليه مع عمومه هو متعلق المقتضى لا نفس المقتضى منه

بلفظ الجمع احتيج ليصح به المذكور ولا ينتفى صيغة العموم عنه وانما المقتضى هو البيع المضاف الى العبيد المذكور لفظا منه

حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لايقع شئ فاذابقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد ( اولا انه لايقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا ( وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب لايوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لوكان طلقت اخبار الكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر ( ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق ( بخلاف طلقى نفسك ) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة اوحكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ٩ ولم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لاينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا ( والباين كالطالق ) فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء ( الاان ) بينهما فرقا وهو ان ( البينونة تتنوع الى خفيفة ) وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين ( وغليظة ) وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل الثلث ( فصحت ) اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها ( نية الثلث ) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان ( بخلاف الطلاق ) فانه غير متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد العلة فقط والانفصال قبل الحلول بالمحال لاتتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار الذى فى البائن لاعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ منه

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتناول الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتي على ان دليله لا يفيد الاعموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر) المنفي كما في الصور المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هشيم (كالمساكنة) فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء

٦لان الاكل اسم للفعل والمأكول محله والفعل لايكون بدون محله فثبت المحل مقتضى وحنثه بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلايكون من باب العموم منه

قلنا الحنث لحصول المحلوف عليه لالعموم المقتضى فبطل الاستدلال منه

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج فانه) لمّا تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول الساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل النية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هشيم اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل آكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة للتعيين (لوجود المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة (فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء (قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد المنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته)

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لايستتبع النفس (وقلنا الكفارة لايخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لايستتبع الايمان ( وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الاعند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها * فصل * لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال ( استدل بوجوه ) آخر غير ماذكر (فاسدة) عندنا منها ( مفهوم المخالفة ) وهو ان يكون المسكوت عنه ٩ مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة ومنها ان لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا العلوفة ومنها ان لايكون منطوقا بجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية المساواة لو ظهر كان الحكم من المسكوت عنه باثباته لا دلالة النص هذا اذا لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان احتيج اليها فبالقياس منه

في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به
فاسد (فانه لو ثبت فبنقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا
دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت
بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة)
فلا يفيد الظن لانها انما يفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك
(ولا متواتر اوشبهه) ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك
الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال
بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي و بالعكس فلا يدل) احدهما (عليه)
اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف
ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى
مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله
اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود ومنعه
الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق و بعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار
عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه
السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا
ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من
اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء)
لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة)
كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر
والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات
نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال
به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر
الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا
اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان
يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

و بعض الشافعية كابن
شريح والقاضي ابي
بكر و امام الحرمين
و الغزالي على منه
منه

والحاصل ان الحقيقة
ينفرون ايضا بشهادة
الرجوع الى الوجدان
منه

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المتقدين لا فادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (او لا نفهاسه فى الجملة) واو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى و بعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم هوانما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهوالذى دخل عليه حرف الشرط وهو لايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا اوعلة وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط و بعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لاتكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل مابعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون الغاية (آخرا) وهوخلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لافيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لودخل فى حكم ماقبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذلم يقل احد بدخول مابعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهومذكور ولم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لاينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لولم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدايع هوعندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (للدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و(اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلته لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مروي عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق
غير مستثنى لانه لايبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به
عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ماحقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة اواسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما اوغيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
في العرب وصديقي خالد ولاخلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولافي عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد ان حصر الانطلاق على زيد الاان اعتبار
ائمة الاصول لما لم يراعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
مااختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذلولاه) اي لولا الحصر (لاخبر عن
الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لماصدق عليه العالم
فلوفرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر
وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته
فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا ابطل جعله للجنس ولماصدق عليه
مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لماصدق عليه بعد تخصيصه بمايصلح
ان يحمل عليه زيد من معين وماذلك الا بجعله لمعهود ذهني (يعني
الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لاالحصر) الذي هو
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ماقيل القرآن في النظم
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين اوجملتين نا قصتين او تامتين ( يقتضى الشركة ) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الايرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد و بكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما ثبت ضرورة افتقارها الى ماتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اوذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لايصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عدو او بين الجملتين لامحل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه و يؤيده ماذكرنا قول

(عزه) عين مهمله نك فتحى وزاى معجمه نك تشديدى وتاء تأنيث ايله جميل نام بررجالك قرينك اسمدر

الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهمـا فى الحكم انماذلك فى واو العطف ( ومنها ) اى من الوجوه الفاسدة ( تخصيص العام بسببه ) اى قصر العـام اصطلا حيا كان اولغو يا على سبب ورود ه اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام و خصوص السبب لاينا فى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قداشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسبـاب خاصة بلا قصرلها على تلك الاسباب فيكون اجمـاعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهماالله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل و بين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لو اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهـاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضـا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه ( لم يكن لنقله ) اى نقل السبب ( فائدة ) فانه اذ اعم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى فى ذكـره فائدة ( و ) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد فى الحكم ( قطعا ) يعنى يجوزان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لاتنحصر فيـه) اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى ( الكشف لا المسـاواة ) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال و بيـان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام ( بغرض المتكلم لانه ) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه ) اى بنـاء كلامه

في العموم والخصوص ( على ما يعلم من غرضه ) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي ) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه ) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة ( حمل المطلق على المقيد مطلقا ) اى سواء اقتضاه القياس او كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى اعادته (او ان اقتضى القياس ) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية ( لان القيد) لكونه وصفا زائدا ( يجرى مجرى الشرط ) في ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به (فيوجب) القيد ( النفي في المنصوص ) بالنص (و) لما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعا فيوجب القيد النفي ( في نظيره ) اى في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس ( قلنا ) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو (تعدية للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة ( و) الثاني ان هذا القياس ( ابطال للحكم الشرعي ) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص (اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره (اقول هذا الكلام مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص على حصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لايجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ( ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة ( البيان ) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات ( قيل هو ايضاح المقصود ( وقيل الدليل ) وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى ( والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين ( والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان ( وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى ( قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران (الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة ( والثانى حصرهم البيان فى الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان احكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والالخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجئ ولهذا قلت ( وهو اظهار المراد ) سواء كان بالقول او الفعل
او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه ( لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ و بيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا )
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام
الصلوة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم
( ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله
عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتمونى اصلى (وخذوا) عنى مناسككم
(دليل بيانه ) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام )
فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه الصلوة والسلام
بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين ( ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له
المواقيت بالفعل ( ولان ) البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان (الفعل
ادل ) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا
ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول ( فيتأخر البيان )
اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من
الطول الذى يحصل بالفعل (كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول
( فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه ) اى فى الفعل
( بعد الامكان ) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا ستدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال
فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور

( ولوسلم ) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذى جوزناه ( فلايثار اقوى البيانين ) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك ( انه لم يتأخر عن ) وقت (الحاجة ) فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا ) اى قول وفعل صالحان للبيان ( بعد مجمل ) يحتاج الى البيان ( فان اتفقا ) كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لايخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف السابق ) من القول والفعل ( فهو البيان ) لحصوله به ( واللاحق تأكيد ) للسابق ( وان جهل ) السابق ( فاحدهما ) اى فالبيان احدهما من غير تعيين ( وان اختلفا ) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد ( فالقول ) اى فالبيان هو القول لاالفعل (تقدم ) ذلك القول على الفعل ( اولا والفعل ندب له ) اى للنبى عليه الصلوة والسلام ان فعله بطريق الندب له (او واجب عليه) على وجه يخصه ولايسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما ( وهو ) اى البيان على مااختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة فى وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره (والثانى بيان ضرورة ( والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام اواللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل ( والاول اما ان يكون بلاتغير اومعه الثانى بيان التغيير (والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما ( فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الاان يراد بالتفسير معنى اعم كما فى المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول ( بيان تقرير وهو توكيدا لكلام بما يقطع احتمال المجاز ) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى * ولاطائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة عام يحتمل الخصوص قرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى ( بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء ) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبى عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى *وآتوا الزكوة* بقوله عليه السلام * هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى *والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * بقوله عليه الصلوة والسلام * لاقطع فى اقل من عشرة دراهم* وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها باينا (و) الثالث ( بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر ) اى صدر الكلام ( باظهار المراد )من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض ( كالتخصيص ) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام ( والاستثناء ) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير ( والشرط ) فانه بيان تغيير الاعند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لااظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيجئ ( واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين ( والصفة ) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها ( والغاية ) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض ) نحو * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فيخرج غير المستطيع ( واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر او جود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال ( وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كأن يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى ( والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه ( وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى * ثم ان علينا بيانه ٩ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلوة والسلام من معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى ( ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه الصلوة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكبيان الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وكبيان النسخ فيكون اربعة اقسام منه

٩ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلى وتأخيره جائز عند ابى الحسين لا الاجمالى قلنا المذكور فى الاية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا منه

فليستثن اويكفر ثم لما اشترط الايصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغيير اخلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه الصلوة والسلام ءانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام (فيكون نسخا) لما سيأتي لان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (انكم وما تعبدون) (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الآية (لانهم) يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه ( مستقل ) خرج
به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا
فى اصطلاحنا ( موصول ) للعام فى النزول او الورود ( حقيقة ) وهو
ظاهر ( او حكما المجهول بالتاريخ ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته
للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ ( ويجوز التخصيص بالعقل )
وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق
وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شئ وهو على كل
شئ قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته ( فان قيل البيان مؤخر والعقل
ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال
بالاجماع ( قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص
والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر
العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ( و ) يجوز التخصيص ( بالعادة )
يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام
تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى
يباع فى السوق ويكبس فى التنانير ( وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه
الحقيقة اللغوية ( ولنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام
وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه ( و ) يجوز ايضا ( بنقصان بعض
الافراد ) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على
المكاتب ( او زيادته ) كالفاكهة لا تقع على العنب ( لا القياس ) يعنى لا يجوز
تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد
واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما
صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ( ولا الاجماع )
لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة
فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ( و ) يجوز التخصيص
( بالكتاب له ) اى للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين
اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذلو تراخى كان ناسخا و يبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدما وتأخرا وجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها وينسخ العام فى قدر ماتنا وله ( واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب ( واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتنا وله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدارات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدارات فى ذلك ( وهو )

اى الاستثناء ( تكلم بالباقى بعد الثنيا ) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى
و بيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما * والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى
وفى العدد كقوله تعالى ( وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ) فمعناه
ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا
وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا لا نسلم صحته
فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ( فان قيل
المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية (قلنا هو شاهد لا مثال قال (الشافعى)
الاستثناء ( من النفى اثبات و بالعكس لكلمة التوحيد ) فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل
ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى آله سواه اذا لم يحكم بثبوته
(وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات و بالعكس ( قلنا ) فى الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى ( بالعرف الشرعى )
لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها ان كان
الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود
ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب
عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء
من النفى اثبات ( عدم النفى و بالعكس ) اى مرادهم بالنفى فى قولهم
الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم)
ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما ( فعارض ) ذلك الاجماع ( بمثله )
اى اجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا ( فالتوفيق
بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية
المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم
و بالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم
فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه ) اى الاستثناء ( ان يكون
الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا ) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى
فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه
الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

(بان)

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لايقر عليه وذلك
لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة
ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه
وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المهجور
شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالة لا يتناولها الخصومة
فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء
على حقيقته ( وكذا الانكار ) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصح
استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابي يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار بل الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح ) احتراز عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها ما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنين
(خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاء في القوم
الا فلانا كان بيانا للجانبين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به
( لا الكل ) عطف على الاكثر ( بلفظه ) نحو عبيدي كذا الا عبيدي
( او بالمساوى مفهوما ) نحو امائي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل
متكلما بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام
في نفسه بقاء بعض الافراد ( الا اذا عقب ) الكل المستثنى (بما يخرجه
عن المساواة نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة ) لوقوع
الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي
لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين
اذا استثنى من ثلثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع الاثنين
الآخرين فيحصل اربعة ( واذا تعقب ) الاستثناء الجمل ( المتعاطفة

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار منه

لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها منه

يعني لو وكل بالخصومة واستثنى الانكار لا يجوز عند ابي يوسف منه

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق
على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط
والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرافه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولوكان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى (الا الذين
تابوا) منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولايفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * حتى ان
التائب يقبل شهادة عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اي ان
لم يمنع بعض مايتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي اوالاثبات نحو ماجاءني القوم الاحمارا اوالازيدا اذا لم يكن منهم
واما بعدم الاجتماع نحو مازاد الامانقص ومانفع الاماضر بخلاف ماجاءني زيد
الاان الجوهر الفرد موجود٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم
ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذاقيد
بالشرط مثل ان دخلت الدار لايقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية
لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى المعتبر
من الحكم ماهو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من
اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لاينعقد علة فان تأثير التصرف
الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصاف التصرف بالمحل ثم كان بانعدام
الاهلية والمحلية لاينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجوا الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لوعلق
بشرط لايرجى الوقوف على وجوده للغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٣ فالطلاق معدوم
قبل دخول الدار
وهذا بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في ان عدمه
هو العدم الاصلي الذي
كان وجود التعليق
والاستمرار الى وجود
الشرط كما هو مذهبنا
وعند الشافعي عدمه
ثابت بالتعليق مضاف
الى عدم الشرط
فعدم الحكم عند عدم
الشرط حكم شرعي
مستفاد من نص
التعليق عنده وعدم
اصلي غير ثابت بهذا
النص وهو ساكت عنه
فعدم جواز نكاح الامة
عند الطول عدم اصلي
ليس بمستفاد من نص
قوله تعالى فمن لم
يستطع انما يثبت جواز
نكاحها عندنا بعموم
نص (فانكحوا ماطاب
لكم من النساء (فان
قلت كيف يعمل
بالعمومات وحل ٤

(وجود)

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى ( فجاز ) اى اذا كان زمان العلة هوزمان الشرط جاز ( التعليق ) اى تعليق مايصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحوذلك ( بالملك ) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوكلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر اوقال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انمايشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا لحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال ( الشافعى ) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذلايؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانمايؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهران اثر التعليق فى منع الحكم لاالعلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط ( قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هوالنسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانمادخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلايحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لايجوز البيع معه كما لايجوز مع سائرالشروط الاان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرةله فكان ثابتابالضرورة فيقدر بقدرهاوهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذاودخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهمامن قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كى لايتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانهالثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب اوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذالم يكن مانعا للعلية ( فزمانها ) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلماوجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ( ومبناه ) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ( ان المعلق ) بالشرط (عندنا) هو(الايقاع) اى ايقاع الطلاق

ع المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم انه مطلق بل فان المطلق من قبيل الخاص لا شمول فيه ولاتعيين منه

والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لايحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما
ثانيا فللاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لايفيد الحكم وانما الحكم
بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح المحقق فى الجملة
الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له
بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية
وان كان انشاء فانشائية (وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمنزلة المبتدأ والخبر ورد بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول
ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء
(وذكر مشية من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف) فانه
قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه
على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر
مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى
صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع
منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال
بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر
بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها
انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث ( اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لاتصح ( واذادخل الشرط على الشرط ) بان يذكر اولا عاطف بينهما ( يقدم ) الشرط ( المؤخر ) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء ( تأخر الجزاء ) عن الشرطين كما اذاقال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولايلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذاقدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لايحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقدت اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر ( او تقدم ) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء ( واذا تخللهما ) اى الشرطين ( الجزاء ) اى دخل الجزاء بين الشرطين ( كان ) الشرط ( الاول ) شرطا ( للانعقاد ) اى لانعقاد اليمين ( و ) كان الشرط الثاني ) شرطا ( للانحلال ) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والا لايكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والايكون لغوا وافصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب الشرط (الجمل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذا طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج ازيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا كقوله تعالى (وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الاخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (لسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول اوفعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهده عليه السلام من معاملات
كان الناس يتعاملونها وماكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذلايجوز من النبي عليه الصلوة
والسلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة)
البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين اونكاح
على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في (زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج
جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرجع ذلك الى عمر
رضى الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان
ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فدل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته
بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة
وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت
(البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة
في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به
لحال في الناكل وهى انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما يلزم الااذا
كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولاتكون كاذبة الا
ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد
علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهى ان العادة تقتضى بان من
لايرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك
المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى
حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهى
ان العادة ايضا تقتضى بان من لايرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر
النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لايخفى على ارباب الفهم (ومنه
ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحوله على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة
مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل المغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف ومميزه عنه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية و بعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد وشاة فانه لم يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين واذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار (و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء والبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلا لا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرايع (فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية (قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولالها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال (قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه السلام انه لانسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض (قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولانسلم انه ثابت في التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لايكون حجة لانه محرف ولذا اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لايصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف النص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثاني ناسخا (قلنا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فلا التوجه الى البيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف مالايخفى المبحث الثالث في محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء اوحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام (شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لاتوقيتا (قيدا حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما (الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا) نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غدا فات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذالم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقض كل لازم للمزوده فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولايكفي مايسع جزأه فكل من النسخ قبل دخول وقته اوبعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

(كون)

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء ( لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه السلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور يتلقى بالقبول لايمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ( ويجرى ) النسخ ( بين الكتاب والسنة مطلقا ) يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها * ولاخلاف في صحة هذين القسمين ( وخالف الشافعي في المختلفين ) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه ( الاول انه مطعنة للطاعنين فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه ( والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * والسنة دونه وليست من الله تعالى ( والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة ( والرابع انه قال ( قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل ( والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله ( وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولاشك ان السنة ايضا من الله لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ ( وعن الثالث ان الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لايقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب ( وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم يبدل مكان ما انزل ولواريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام ( وعلى الثانى بوجهين ( الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق ( والثانى انه تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * فلا يكون ماجاء به رافعا ( والجواب عن الاول كما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم ولوسلم فيدل على ان النبى عليه الصلوة السلام مبين فى الجملة ولا ينافى كونه ناسخا ايضا ( والاجماع لاينسخ ) شيئا ( ولاينسخ ) بشئ لان الاجماع بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع ( وكذا القياس ) يعنى انه لاينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لانفسه على انه لانسخ بعده عليه الصلوة والسلام كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلوة والسلام بالنص وان وجد القياس ( والناسخ ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق ( وقد يكون اشق منه فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله اواخف لقوله تعالى * نأت بخير منها اومثلها ( قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما لايجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق من الاباحة ( ولاينسخ المتواتر ) كتابا كان اوسنة ( بالاحاد ) لان المظنون لايقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه الصلوة والسلام ذلك ( فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلوة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان ( وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولانسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان ( وينسخ

المتواتر ( بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ( يجوز نسخ الثابت بالدلالة ) اى دلالة النص (مع) نسخ ( الاصل ) اتفاقا (واختلف فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر (قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بالآخر ( قلنا لا يفيد التغاير انما ثبت الاستلزام ( وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم (واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه (قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب ( والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس ( بخلاف القياس ) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر ( واذا لم يعرف) الناسخ ( فالتوقف ) اى الحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكم كل واحد منهما واحق قطعا البحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه ( اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى *ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى* ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه (قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولئن اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم

قال فخر الاسلام وذلك باحد الطرفين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء

منه

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله و يراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول و وصية الوالدين ونحو ذلك (اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكوة بعد وجوب الصلوة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم فى الشرع بلا تغيير الاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة ردالشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثانى بالتخيير فى ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ماذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر اوالخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولوسلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع ومالم يرتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و(تقرير) للاصل (والنسخ) رفع (تبديل له) فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة (قلنا لانسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لاتكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

قوله فلا يزاد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية فى العبادة كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت فى التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الاية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية فى الوضوء اذا اريد به القربة لامطلقا فينبغى ان لايجب النية فى الوضوء الا اذا كان اريد به القربة لانه عبادة ح يعنى ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتى به المرء تعظيما لله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اى للصلوة فاندفع به ان النية ٨

(على التواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافاً له) اى للشافعى فانهما لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام * انما الاعمال بالنيات * كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام * ابدأوا بما بدأ الله تعالى به * وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الابه (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان من زيادة الامور المذكورة عليه بما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية انما ثبتت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان لا دخل فيها لجهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلا دخل فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزأ للشرط فى قوله تعالى * وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام

---

٨ يشترط فى كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فتكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات منه

فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطأ ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واعترض قوله فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لا مطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لا لاجل الصلوة كالتيمم والنية

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف وهى قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق * فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوزبه ( واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبأخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال (واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلوة والسلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل ( فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل ( بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة ) فى كفارة اليمين ( بالقياس ) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

٣ معترضا له فلم تجز الصلوة به فلزم اشتراط النية اجيب معنى الآية ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية ان يفهم من النظار ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية منه

فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استبعاد و لا كراهة فى عبادة العبد به وهى لا تتفق الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر الرازى انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الائمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث بوصف فى الطائف لا المعنى فى الطواف الذى هو تعظيم بيت الله تعالى منه

فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل اولا الفاتحة
والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تاركهما
عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية
والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه
مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى
اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى
سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص
عن الثلث وهذا سر ان اباحنيفة رحمه الله لم يجعل في الوضوء واجبا
(الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب
والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر
عن النبي عليه الصلوة والسلام من قول ويختص) اي قول المنسوب الى النبي
عليه الصلوة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة
القولية (اوفعل) عطف على قول وهو ظاهر (اوتقرير) وهو ان يرى
فعلا اوقولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان
صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل
(الوحي) في حقه عليه الصلوة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على
ثلثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام
(من ملك تيقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى
وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلوة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل
عليه السلام كالقرآن) والثاني ما اشار اليه بقوله (اووضح له) اي للرسول
(باشارته) اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلوة والسلام
ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله
تعالى * ان يكلمه الله الا وحيا * اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال
الله تعالى * لتحكم بين الناس بما اراك الله * والكل من الاقسام الثلثة
(منه) اي من النبي عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه
اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني
(باطن وهو ما لا ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم)
مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم

٢ وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة في الطواف في قوله تعالى وليطوفوا مجمل فالتحق الخبر بيانا له سعد

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيتمكن النقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلوة سعد

وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد تموه بمقدار الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب هو بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الاتى باى فرد كان آتيا بالمأمور به كما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الاتى بعض آي ٣

من الوحى ماالقى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعند العجز عن دليل لايحتمله ولاعجز بالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام لوجودالوحى القاطع ولانه لوجازله الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع ( والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى وما القرآن الاوحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذاكان متعبدا بالاجتهادكان حكمه بالاجتهاد ايضاوحيالانطقاعن الهوى ( وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع ( وعن الثانى ان اجتهاده لايحتمله القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد ( وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لوجاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز ( وجوزه آخرون ) مطلقا كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث وهومذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا (والثانى وقوعه من غيره الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غيرهذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذلاقائل بالفصل ( الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هوعالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاوراصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذلو كانت لتطييب قلوبهم ولم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لاتطييبا وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جازله العمل برأيهم عندعدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ( قلناهذه الوجوه انماتدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لامطلقاوالنزاع فيه ( والمختار ) عندنا ( انه عليه السلام ينتظر الاول ) يعنى ينتظر الوحى



٣ كان من القرآن كثلث القرآن اوربعه او نصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه او مسح على نصف الرأس اوثلثيه لايكون الكل فرضا بل الزائد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لا مطلق والحديث يبينه منه

يعنى يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهى خلاف موضوع الشرع منه

اختار لفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غير مراد هنا لانه ان الفعل غير مراد هنا لانه لا يوصف بكونه امرا او نهيا اوخاصا اوعاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة منه

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع قوم فافسدت فتخاصموا عندداود عليه السلام

الظاهر قدر ما يرجو زواله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو زواله وخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام (والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الابعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم مالم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد الخطأ وان لم يقدر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده (فنهم) من لم يجوز لنا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ماقيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لتنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته * فصل فيما يتعلق بالقول * الصادر عن النبى عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ٩ (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط عدل كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

٢ فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم ترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكم داود عليه السلام ان ضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكم سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر ٤

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد
اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس
واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية
والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه
لايعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل
لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابى الحسين
البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين فانه
خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو كذلك فهو صادق وثانيا انه
لوكان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين (والجواب
عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجدان عدمه وامكان
التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها (وعن الثانى انا لانسلم
ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذلا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته
ولوسلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم
(و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك)
اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو
زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لافى) القرن
(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول
(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور
(يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين تحصل للنفوس على
ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل
للمتيقن بوجود مكة بعد مايشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان
جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل
بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة
(صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم
على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

٤ والنقصان واما حكم المسئلة فى شريعتنا فعند ابى حنيفة لاضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وعند الشافعى يجب الضمان ليلا لا نهارا منه

٩ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لايخلو من ان تكون رواته فى كل عصر قوما لايتفق تواطئهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول اولا يصير بل رواية احاد فى الاعصار الاول متواتر والثانى مشهور والثالث خبر الواحد منه

٧ وشاهدتهم وتصديقهم ولاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا منه

( خبرالواحد ) وان رواه اكثرمن واحد ما لم يتواتر اولم يشتهر ( وهو ) اى خبرالواحد ( يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط ) معتبرة ( فى الناقل والمنقول ) وسيأتى بيانها ( بالكتاب ) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان ( الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح واوسلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع ( الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل ( والسنة ) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريدة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبرام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى الهدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك ( والاجماع ) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور ( والمنقول ) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالانجذاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لولم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ( ولا تقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا ( لانتفاء اللازم ) وهو العلم فينتفى الملزوم ( وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم ) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث (الثاني في شرائط الراوي) التي اذا فقدت واحدة منها لاتقبل روايته (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسيأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بانه لااثم عليه (و) الشرط (الثاني الاسلام) وهو تحقيق الايمان كان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين اوالدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ماأتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ماأتى به بلا تفصيل ولاعبرة للاول الاان تظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمة الله عليه في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل الثاني الثاني فأن في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لالان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اي سماع الكلام كما هو حقه بان لايفوت منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان يخل بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اي الثبات على الحفظ حين الاداء فمن درى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لايقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لايترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اي الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة اومسا هلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اي ضبط معنى الكلام (فقها) اي من حيث تعلق الحكم الشرعي به

قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان منه

(وهوالكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة يستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالا يؤدى الى الحرج (وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان لم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث فى بيان حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعرف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او فى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر يقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابوهريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظيرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

٤ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الابنص اواجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن الاصل راجح على محله ١٢ منه

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلا هما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين (فان قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر ان تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشترى فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى الا بحديث او بحديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩اى بروايته (في القرون الثلثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلوة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلثة (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (او لم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع) بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز لانهما في القرن الرابع وهذا النزاع لاختلاف العهد منه

٣ وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه مالا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها منه

بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه
وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من
لم يعاصر اباهريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة
سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول
مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث والثالث مرسل
العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل
مرسل الصحابى بالاجماع ) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل
( القرنين ) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين
ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل
بدعة حدثت بعد المأتين واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان
قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون
بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب
فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه
فوق المسند ( خلافا للشافعى ) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة
الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين
لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة
فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول
ان الثقة لا تتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى
الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة او لا نسلم الملازمة اما
للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب
الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب
النقلة للترجيح ( واختلف المشايخ فيمن دونهما ) اى قبول مراسيل من
دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر
من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق
وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل
محمد بن الحسن (والمرسل من وجه )والمسند من وجه آخر ( يقبل) عند من
يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع
الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول
فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو
ما ارسله محدث
واسنده هو او غيره
سيد

الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى) اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اي كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم) الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

وههنا ترجيح بعض محتملات الاية بالقراءة الشاذة وليس فيه رد الحديث بالقراءة الشاذة كما توهم على ان الاحتياط من باب القراءة اقوى فللقراءة الشاذة رجحان على خبر الواحد منه

٧ مثل قوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة فقد اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى الحديث فدل انه غير ثابت او منسوخ منه

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لاتسقط عدالتهما ٢ المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه اوقال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله يحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحد روايتان مثاله ما روى سلمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح الترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بمخالفتها يقينا) بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجة الحديث لاتسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لماخفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب اوالانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالاة والتهاون بالحديث اولغفلة اونسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا منه

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الأئمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لاعملا بالحديث فلا ينا فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت اومجروح اومتروك او راويه غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة وهى اضعف فقيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض اوالزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات اوعلى المؤنة كصدقة الفطر اومغلوبة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لاينفى احدا ابدا فلوكان النفى احدا لماترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة منه

تثبت بخبر الواحد بالشرائط ) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل
خبر الفاسق والمستور فيها ) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط
(وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى)
اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر
لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا
عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط
الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث
(ولا ) يقبل خبر (الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات
لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة ( واختلف ) فى قبول خبر الواحد
(فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها الدلالة
الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة
كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل
لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما تثبت بالبينة بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه بخبر الواحد ٤ على ثبوتها
بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس
فى هذه المرتبة و(اما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة ( فما فيه الزام
محض ) كالبيع والاجارة ونحوهما ( يشترط فيه الولاية ) فلا تقبل شهادة
الصبى والعبد ( ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان ) حتى اذا لم يمكن
عرفا لا يشترط كشهادة القابلة ( بشرائط الرواية ) التى سبقت صيانة
لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس ( وما
لا الزام فيه اصلا ) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات
وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ( ولا يشترط فيه الا التمييز ) فيقبل فيها
خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة
ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات
الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله منه
٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول منه

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (ومافيه الزام من وجه ) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة و وجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر ( يشترط فيه ) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده ) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا اورسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل و ذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى )من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل )فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به٣ قال الله تعالى * وماآتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية ) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث ( يحتملهما ) اى الصدق والكذب (بلا رجحان ) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق ) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله و يحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى و يحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية (و) الرابع (مايترجح صدقه) على كذبه ( كخبر العدل المستجمع للشرائط ) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث ) فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم (اويقرأ ) المحدث (عليك والاول ) وهو ان تقرأ على المحدث ( اولى )عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

٣فان قلت النبى عليه السلام سها فى صلاته قلت المراد انه لا يقرأ على السهو والغلط منه

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان يقول عن النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبي عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما (واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اي رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي (والمناولة) وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجاز له ان علمه) اي ما في الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب (خلافا لابي يوسف كما) هو خلاف (في الكتاب الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اي حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهومذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الان عزيمة) وان كان في اول الزمان رخصته (والا) اي وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما السجل فان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اي وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا عرف) اي اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) اي جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اي نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء لنا قل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع ففيما فوق (الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا فى جوامع الكلم) وهى ماكان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ماكان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) امافى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

* فصل * فى بيان حكم (فعله القصدى) قيد به لان ماوقع لاعن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا اعصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل من بيان امامن جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان اومن الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربى امرد منه

الاختصاص ( ان علم صفته ) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله ) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا الشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص ) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر * فصل فى تقرير * اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال ( ماقرره ) ان كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر فى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا ( والا ) اى وان لم يعلم انكاره ( دل )سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكرنا مقام الكلام

( فى )

في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجمين فان النزاع ثمه في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه * تذنيب * لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة ارد فهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او يبعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او رواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخه) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى * لها شرب ولكم شرب يوم معلوم * واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل لا يجوز تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جوازه في اصوله وفيه نظر اذ الفعل قد يستقل بالاستدلال على الصانع وصفاته تعالى بخلاف الاحكام الفروعية فان العقل قد لا يهتدي اليها فيحتاج الى التقليد *

الصحابى تقليده ) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا الحقية فيه من غير تأمل فى الدليل كأنه جعل قوله قلادة فى عنقه ثم ان مذهب الصحابى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اماما كان اوحاكما اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر وحجة على غيره ( فيما شاع بين الاصحاب وسلموه ) لانه حينئذ يحل محل الاجماع ( لافيما اختلفوا فيه ) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته ( اجماعا ) قيد للحكمين معا ( واختلف فى المجهول ) وهو مالم يعلم فيه اتفاقهم واختلافهم ( فقيل لايجوز ) تقليدهم لانه قد ظهرت الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعى ومن بعدهم ( وقيل ) يجب تقليدهم ( مطلقا ) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى عليه السلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم ( وقيل ) يجب تقليدهم ( فيما لايدرك بالقياس ) اذ لا وجه له الا السماع اوالكذب والثانى منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب ( والتابعى قيل مثله ) اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله ( ان ظهرت فتواه فى زمنهم ) اى فى زمن الصحابى كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبى والنخعى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم ( وقيل لا ) اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى ( هو الظاهر ) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر ( الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة ) لمعنيين الاول ( العزم ) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد ( و ) الثانى ( الاتفاق ) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا ( وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام ) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد اوالقول اوالفعل وقيد بالمجتهدين اذ لاعبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين امة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرايع

السالفة فانه لايكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ ولايخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكها اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لاالاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة (وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقايق لافى الظن الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله او اسره فى مطموره او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين (وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينين ولم يرجع منهم واحد والالاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع ممن يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لاتفيد القطع ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على القاطع والالعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع

يعنى ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه لولم يكن حجة قطعية لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجتمعوا على تقديمه على القاطع والا اى وان لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجتمعوا على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير [illegible] يقدم على [illegible] وهو غير محال

منه

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى * اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا * الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولاينافيه ثبوت لاادري من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند التعرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف الشافعي رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولاحجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لاغرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يمنعك ان يخبر عمر لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله تعالى
عنه حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى بقوله
وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات
فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم
الفتوى والممنوع مافيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة
وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن هو ينعقد
باتفاقهم (مجتهد) اذلو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز
ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق)
فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافى وجوب اتباعه و يورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل
الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح
ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرائل عليه السلام
اولا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على وان لم يكن عالما به
فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل
فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياما كان
فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل)
لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة)
اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية
والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة)
خلافا لاحمد والقاضى ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله
(لا كونهم) اى الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك
ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان كذلك ( فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة ) لانهم لبسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض العصر) اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ( ولا اللاحق ) اي لا يشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر اذ ليله لا لعينه ودليله باق وثانيا في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث واذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق و بعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة و يشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع اوابعد الاجلين و يشتركان فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه (ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه ويشتركان فى ان لاربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا (ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعى اوالوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه و بوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى فشمول وجود النا قضية اوعدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود اوالعدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله وجواز هما عندنا فعدم جواز هما اوجواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد
واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر
فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
( ورد ) هذا التقييد ( بان المفهوم من ادلة المانعين ) لاحداث الثالث
( والمجوزين ) لاحداثه ( اطلاق ) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه فى جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل
ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين
ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر
والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق ( فالتفصيل )
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا ( غير مفيد ) بل
الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل
بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا
يثبت فى الحل ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محصل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطأ فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام
( واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك
القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

فى واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية
الطعم معه فى مفهوم احد الامرين اوا حد الامور اوفى واحد حقيق
ليس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعى لكن لم يرفعه
الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث
(وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هوهو) مع قطع النظر عن العوارض
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له) اى الاجماع (من سند)
اى دليل اوامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلاداع عادة
ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لوكان عن سند لاستغنى به عن الاجماع
فلم يبق له اولحجيته فائدة (قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك (واعلم
انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوزان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل
قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قلت (وسنده ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ماسنده قطعى ليس
بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر اوالشهرة اوالاحاد واقوى
التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع
اتفاقية كامر (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده
ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو
كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فيه) كالاجماع على مافيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو
كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لايضلل جاحده ايضا (الركن الرابع

في القياس وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدره به وجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وكعدميهما بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلي على غيره (بالرأي) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله فاعتبروا يا اولى الابصار اى ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لانه حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاتعاظ مدلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم ه انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

٨ يعني انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس فلا يثبت به اشارة لكنا نقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تعذر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية ان يقال كل من علم

لابالقياس ليدور بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة الوجوب لاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى (قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لهاد خل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك ممايشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقدسبق انه يجب ان يكون ممايعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قدصرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع ممايدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف على الاجتهاد لا ان يكون ممايعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والا لماصح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقدتلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولوكان مرسلا وقدقال عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قدرويت عن عمرو بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلادال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول (اما الكتاب فكقوله تعالى * تبيانا لكل شئ * ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين * حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارته اواشارته اودلالته اواقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

---

٢ الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التى هى للتعليل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياس فلايلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلاخلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد سعد

وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهو انه عليه السلام لمابعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بمارضى به رسوله ولولم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمدالله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة سعد

تعالى قل لااجد الاية فلوكان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لابلفظه فقد قطعا بل وتارة بمعناه جليا اوخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا و بعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلا دليل والنص لايفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى * خلق لكم مافى الارض * واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع اوالذى يقصد به رد النصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لايؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لانسلم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب (واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلابد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لايوجد الاعند وجود شرطه ولايقوم الابركنه ولايخرج عن العبث الابحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لايكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

٩ يعنى ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلادليل لان وجود الشئ اوعدمه فى زمان لايدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة و بغداد وعدم جبل من الياقوت و بحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الا ان الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم ويتجه على الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود منه

٧ هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ماروى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء و جعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى قال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة ٨

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لايعقل معناه) وعلته (كالمقدورات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بمايضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء و (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (ولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (اوالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى الى الجلى لما سيأتى ويتحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا وشك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف اوسقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والا لم يشاركه فى حكمه (ولا نص فيه) اى فى الفرع سواء وافقه القياس اوخالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ولما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤ فقال عليه السلام كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهدله خزيمة فحسبه فجعل عليه السلام شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت هذا الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان سعد

٣ وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بين الحقيقة والمجاز ان المعنى قد لا يراعى فى الوضع كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الذى لقرار الماء ٤

شرعيا ووجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز تمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا امافى مطلق القياس وهو باطل اوفى القياس الشرعى وح لامعنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولايتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لمالم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة اوالخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولايلحق الخطأ بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم (واعلم ان قوله ولانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (لقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

---

فيه وكذا الخمر وضع للشراب مخصوص لمعنى هو المجاز فلا يطلق فيه على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه حقيقة فلابد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لايحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على مايخامر العقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز منه

٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهى الشدة حاصلة فى النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما منه

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس

بالكيل وهى لا تتصور الافى كثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكوة فبدلالة النص ٥ التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى

٢ يعنى لما كان قوله الاسواء بسواء حال اذ المراد حال يساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره فى الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الا طعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لا منع عين الطعام سه

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذى يقتضى وجوب الشاة عينها فينبغى ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها سه قال عليه السلام الصدقة

تقع الا ٣

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علالنا بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه تغيير النص اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لامعنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل يصلح للصرف اليه وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد مالم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع مافيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتدبه فى دفع الحاجة حتى لواسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن فى جنس الواجب مايصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوايجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة انمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولاتؤخذ الزكوة منهما جبرا عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واماركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ولذا قلنا ان اللام فى قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء لام العاقبة عندنا اى صيرلهم بعاقبة لاللتمليك منه

بيانه الشاة تقع لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبضين الاول لله تعالى والثانى لنفسه قال الله تعالى (وهوالذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذالصدقات) منه

وقيل حكمه ) كحرمة الفضل ( وقيل دليله ) كحديث الربوا ( واما الفرع فالمحل المشبه ) كالارز والجص ( وقيل حكمه ) كحرمة فضله لادليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل ( واما حكم الاصل فما افاده النص ) كتابا كان اوسنة ( اوالاجماع اوالاستحسان ) بالقياس الخفى كما سبق لاالقياس الجلى لماسبق ( واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما ) اى امارة وعلامة ( على حكم النص ) فان المؤثر فى الحقيقة هوالله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العد وانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتران معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولاشك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ماذكرتم ونحن على ماهودأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذالمراد منها الباعث لشرع الحكم وهوان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة الشارع من شرع الحكم لابمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع ( مما ) اى من الاوصاف التى ( اشتمل ) النص ( عليه ) امابصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيراله) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب لا عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قدتباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة فى الحال علة منصوصة اما الاول التعليل بجميع الاوصاف ينسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما الثانى الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الابدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لايضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

لا ومعنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فتكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية منه

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الالمانع) كمخالفة نص او اجماع اومعارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لماسبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلله بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لايكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اونص اواجماع اوايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر اومتعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص التعليل الالمانع ولكن لما لم يصح الا بمميز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لايكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول اويدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل
ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل في هذا
النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة
والحكم بانها الوزن والجنس لابدان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص
المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة
التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن
شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى
قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين
وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة
بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس
مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين
اذلا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة
بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز ٤
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعي ٣ وفي العبارة اشارة
الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة
بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار
حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في
غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال
ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

٤ لعدم الفائدة في التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفي التنقيح هذا ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفي التلويح ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت للاذعان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لايكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلق بالشرع فلا يلزم العبث قلنا نختار الثاني لكن الكلام في تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع العقل بالفقه من حيث هو فقه ماهو غير اثبات الحكم

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ماغلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف فى وجوده فى الفرع اوالاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ (اوثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال بقى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (و تعرف) العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ماصرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو * ان النفس لامارة بالسوء * وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها او يسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها او كفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما * اوالحكم والجزاء نحو * فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعى يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا
منه

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامر بن دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (مراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ع م ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزناء ولا كون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نائيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسبة لا الى وصف الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملائمة)

اى ملائمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن
السلف رضى الله عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلابد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف
والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال
الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق
الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية
الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى
اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
(تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه)
اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه
القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه
لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور
عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى
والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها
فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
علة لا مطلقه و بالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى
الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه
تخفيفا للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

---

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر لا بنص ولا باجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط فى صورة فهو الملائم ان يثبت بنص او اجماع اعتباره فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو الغريب الاول من امثلة الملائم كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع سعد

بمعنى المناسبة لا بمعنى التأثير الذى سيجئ سعد

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل
بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم
فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات ( فالنوع
فى النوع ) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية
على النفس ) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على
نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا
الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب ( والجنس
فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي ) فان العجز بواسطة عدم العقل
الذى هو جنس لنوع الصبي مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والنوع فى الجنس كسقوطها )اى الزكوة (عمن لا عقل له)
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم
فساد الصوم )فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس
لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة
(مع البعض فتصير الاقسام ) للبسيط والمركب ( خمسة عشر اربعة
للبسيط ) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهو احد عشر (للمركب)
لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد
اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع

والجنس فی الجنس والنوع فی الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع فی النوع ان ترکب مع اعتبار الجنس فی النوع او النوع فی الجنس او الجنس فی الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فی النوع ان ترکب مع اعتبار النوع فی الجنس او الجنس فی الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فی الجنس ان ترکب مع اعتبار الجنس فی الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذکورة فی المطولات ( قيل وتعرف ) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) ای وجود الحکم عند وجود الوصف ويسمى الطرد ( وزاد البعض ) على الوجود عند الوجود ( العدم عند العدم ) ويسمى الطرد والعکس (و) زاد ( البعض ) عليهما (قيام النص فی الحالين) ای حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لا حکم له) ای للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحکم ای الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حکم له لان النص يوجب انه کلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وکلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فی مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فی الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغی انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحکم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان کان بناء على العدم الاصلی لکن جعل هذا الحکم حکم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحکم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ) ذلك فی حقه تعالى واما فی حقنا فالاحکام مستندة الى العلل کاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فح ( لابد من التمييز بين العلل والشروط ) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) ای سواء کان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يکون ذلك باتفاق کلی او تلازم تعاکس او يکون المدار

لازم العلة اوشرطا مساو بالهافلا يفيدظن العلية (والقيام)اى قيام النص فى الحالين ولاحكم له ( نا در فلا يجعل اصلا فى الباب ) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية ( واما حكمه ) اى القياس ( فالتعدية اتفاقا ) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا)فان حكم التعليل عند نا هو التعدية لكونه مراد القياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازماله ( فلا تعليل ) اتفاقا ( لاثبات السبب ) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك ( او وصفه ) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات ( الشرط ) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (او وصفه ) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم كصوم بعض اليوم ( او وصفه ) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (التعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية ) بمعنى انه اذا ثبت بنص اواجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه و بعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه ( فصل ان سبق الافهام ) اى افهام المجتهدين اذافهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس )وهو المسمى قياسا جليا(يختص باسمه) اى باسم القياس ( والا ) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان)قدغلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى و هذه التسمية فى الفروع شايعة (وهو) اى الاعم ( دليل يقابل القياس الجلى وهو

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل
ناسيا (والاجماع) ٧ كما فى الاستصناع (والضرورة) كما فى طهارة الحياض
والآبار (اوالقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول ماقوى
تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحته ثم اذا توءمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان)
الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول)
اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من الاول الثانى) اى القسم الاول
من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول)
اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هوالتأثير لاالظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس
كسوءر سباع الطير فانه نجس قياسا على سوءر سباع البهايم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى
من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة توءدى
بالركوع ٣ قياسا لا استحسانا لان كلا منهما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان توءدى بالركوع كما توءدى بالسجود لمناسبة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز تعذر
الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما
المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير
للركوع فينبغى ان لاينوب عنه ٦ الركوع كما لاينوب عن السجدة الصلاتية
وكما لاينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف
الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ فى القياس وجعلنا سجدة
التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
*اركعوا واسجدوا (كل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)
تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لابيع ماليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه السلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القران فى التخصيص الاول منه

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا منه

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة منه

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لايغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم تبق السجدة بعينها واجبة فى قوله عليه السلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس فى الصور الاربع (عند التعارض)
بين القياس والاستحسان (الا) فى صورة واحدة وهى ما (اذا قوى اثره)
اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما فى الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تسا و يا
فى القوة فالقياس يرجح لظهوره او فى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر
والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى
(العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر
والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس
وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر (والباطن) يرجح
عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد
الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران)
من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض
بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس
والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى)
لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا فى
الصورتين احداهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فظهر
فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل تبين صحته
اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس
الخفى يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو
المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

ء النص يخرج عن البحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغيير بدلالة النص والتعليل انما هو فى الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آله فكذا الركوع منه

عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان
الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى ٢ فقط قياسا
لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣
بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهو
الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر
اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته
بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية
لاتنافى ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين
الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية
اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر تصرفات يمين المنكر بهذه
الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى
الاستحسان (ليس تخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس
ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان
لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال
تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس
لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها)
اى عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
فى الالة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم بطريق
التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم)
كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ
من الصور ثم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان التأثير لايثبت الا بالنص او الاجماع ولا يتصور المناقضة فيه (وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر مايظن انه معارضة
اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين

٢ لان البائع هو المدعى زيادة الثمن والمشترى لايدعى عليه شيئا فى الظاهر سعد

٣ فيكون منكرا فى المعنى وهذا معنى خفى وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعى واليمين على من انكر سعد

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الاحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الى آخره سعد

٦ وعند محمد يتعدى ايضا باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا وينكر الآخر سعد

٧ اى لان دليل الاستحسان اما النص او الاجماع او الضرورة وهى اجماع ايضا والقياس الخفى فلا اعتبار للقياس فى مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص

سعد

التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد اياما شاء منه فلا وجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ويرداي يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو مع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل بالخروج والى الثاني بقوله (وبمعناه) اي بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اي المعنى الذى (له) اي لاجله (صارت) اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف عن العلة في صورة النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة او جوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسه ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما في المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت التسوية) فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اي بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اي

٣ اي لا نقض بالاستحاضة في الفرع لان ذلك وارد على الاصل المجمع عليه ايضا وهو السبيلين سعد

وان لم يرد بها ( فان لم يوجد فى صورة النقض مانع ) من ثبوت الحكم (بطلت العلة ) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل العلة ( اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة جزء ها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون ( واما لتخصيص العلة ) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر ( فعلى هذا ) اى على القول بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة ) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة ) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات ( و) الثانى مانع ( من تمامها ) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة ( و) الثالث مانع ( من ابتداء الحكم ) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط ( و) الرابع مانع ( من تمامه ) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورية بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لايخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها ) اى عدم العلة قد يكون ( لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدمت ( اولنقصانه ) كالخارج النجس

٩ ومن لم يقل بتخصيص العلة لم يعد مانعا ابتداء الحكم منها وعلى هذا كل ماجعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا تمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين

سلمه

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معـدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (في نفس الحجة) بان يقول لا نسلم ان ماذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لايصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لاتكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اى العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذي يدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض مايقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورد له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه (الرابع

الشافعي يوجب الفرقة في الاسلام احد الزوجين في غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي كرد ة احدهما
منه

( فساد الاعتبار وهومنع محلية المدعى للقياس ) متعلق بالمحليه (للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد ( ويرد ) ايضا ( بمنع الظهور ) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مؤولا بالمعارضة (باخر ) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس باتساقط ( الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لايوجد ) ذلك الوصف ( فى الفرع ) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا ( بانه غصب ) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب ( و ) يرد ثانيا ( بان الفارق لايضر اذا اثبت ) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لايوجد فى الفرع وهذا لاينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ( الا اذا اثبت ) المعلل ( مانعا فى الفرع ) فحينئذ يضر يعنى لواثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بيان على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع ( وكل مالو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا التعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى فى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لاالعتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لايكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل واو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير اوالتفسير لاالتبديل او التغيير ليكون قلبا اوعكسا كماسيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لايتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لايلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف مااذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام اذالم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله زيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لايجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصد الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفرش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة رجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى فى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (اوتعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم
منه

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية و ذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بجنسه فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعرض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل و يثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة ( لا ) عند ( الفقهاء ) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف فى الحكم ) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ( وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع اوملازمه ) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى آخره (اما بصريح عبارته ) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا

فلاينا في القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص ( او يحملها ) اي يحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى * برؤسكم * وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة ( والثاني ان يلزم ) المعلل بتعليله ( ابطال ما يتوهم ) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل مايلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلااعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان ( والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اماان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لاتغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني ٩ انها غاية كالليل فلاتدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليلا آخر كمازعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الامنعها واماان لاتحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة ( واذادفع ) اي القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعيين الانتقال) اي انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

( حكم )

٦ وقال ليسن التكرار ثلث مرات لا يمكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة بان يقال لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة في القرأن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض وفي مسح الرأس المحل الذي هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فلا اعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل منه

٩ يعني ان المعلل يريد

حكم القياس فلابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقا لا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشارة الى الاول بقوله (امامن علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القياس انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط ٧ على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لولم يكن دفعهما ببيان الملايمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم اخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار البايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذ قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذ ان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح باتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكانه قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل

ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلا يدخل المرافق فى الغسل والسائل يرد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين شقها منه

٧ بان يقال التسليط هو التمكين والتمكين اثبات المكنة والمودع بالايداع اثبت له المكنة لانه قرب المحل وازال المانع منه

٤ بان يقال لو انتقض فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهو خلاف الاجماع منه

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته لبس بالاحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه يقال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب

﴿تذنيب﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فيتمسكون بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح عن الانكار ولم تجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه لو كان ملكا للمدعى ويحكم بها على الملك فى الحال منه

لدعواه فان قيل ان اقام دليل على حجته لزم شمول الوجود والالزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لايدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذلاموجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه الصلوة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لا نسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علة الوجود فكذا الباقى لا يستغنى عن علة البقاء ولا نسلم انه يكفى فى الدوام علة الوجود لجواز ان يدوم على وجود زيد ولا يدوم زيد سلمنا لكن لانسلم ان دوامه ليس بجديد لانه لتضمنه ازمنة متجددة متجدد منه

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر (الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

﴿باب المعارضة والترجيح﴾ لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

٢ ولو دفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لاجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما لارتفعا منه

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيهما لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وقوله * فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى مطلقا) سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس (مطلقا) كما مر قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففى مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضى الله عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين اربع ركعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحميرات وايضا روى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه (قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته والاخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الاثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطواف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزواله الحدث واما دار دليل النجاسة مرة بخلاف اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض فى الكتاب والسنة (اما بين آيتين او قراءتين فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم وارجلكم * فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (او سنتين) قولين او فعلين

اومختلفين (اوآية وسنة مشهورة اومتواترة والمخلص عن التعارض) اي دفعه
وبيان انه غيرواقع وهوغيرالترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض التناقض
الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غيردفعه من جهة
الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبرالاخر (امامن قبل الحكم
اوالحال اوالزمان اماالاول فامابان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعيين
المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون
احدالحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما في آيتي اليمين) في البقرة *
لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وفي المائدة
بما عقدتم الايمان * فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة القلب
اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر
الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التي في المائدة دنيوية
لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية
ولان المنوط بالعزيمة هوالعقاب لاوجوب الكفارة ٩ فان اليمين مما هزله جد
(واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على
حال حمل قراءتي التخفيف والتشديد في) قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى
يطهرن) على حال انقطاع الحيض (في العشرة و) حال انقطاعه (في اقل)
فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب
الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فيما اقل
منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو
المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذي يتضمنه الكلام وبه
يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اي ورود الدليلين (صريحا)
وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)
للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن * والاخرى * والذين يتوفون منكم * الاية قد سبق في بحث
العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه
الصلوة والسلام مااجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال
(وعقلا بانه لوقدم) الحاظر (لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة
القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا لا في اصل

٩ فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة في اليمين هازلا لانتفاع العزيمة في الهزل منه

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافى لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابطة فى تساويهما او ترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفى (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلوة السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لايعد له فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بين كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة ٩ على النفى (اوما فى) معارضة (القياس) عطف على قوله فى الكتابة (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بشرط الاتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل فيرجع عليه (واما



٦ والاول ان قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا يدل على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ماليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية فى الكل ويكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاظر على المبيح فان الحاظر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رفع الحظر فيكرر النسخ منه

٤ المراد من المثبت ما اثبت امرا عارضا والنافى ما ينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه منه

٢ بان يأخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لا بظاهر الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات ٨ منه

٩ مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق تقبل الشهادة عليه والا لاتقبل منه

وانما يترجح المثبت ٥

الترجيح فهو) فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا اى عما لايقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفى الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (فى الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود والترجيح باعتباره ٥ يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلوة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر قال رسول الله وفى المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكار لروايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (فى القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما القطعية حكم اصله لايقال الظنى لايعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين ولايكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالته الظنية فيتضمن ما يذكر فى ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما بنحو ما مر فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف فى الثانى واما القطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما القطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

٥ لانه يعتمد الدليل بخلاف النافى وكان اقرب الى الصدق ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفى
منه

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف فى الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترطها لظهور جانب الصدق (والثانى قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عنده بهبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا فى مسح الرأس) انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف

( وفى )

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ماليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اي سببا الترجيح (فالذاتي) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالي) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولى فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيام الحال به) اي بالذات ومايقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت ماذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن (قلت اشير في تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين اووجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولاشك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها ) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل ) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل ( لا توجب ترجيحا ) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول ) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ( مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية و يشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الوالد مع الولد فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز ( ومنها ) اى من الوجوه الفاسدة ( عموم الوصف ) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص ( وهو فاسد لان الخاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد ( ولان التعدى غير مقصود ) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا ) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بالاجرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين ( لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة ) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك ( ومنها ) اى من الوجوه الفاسدة ( كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد من الغلط ) اذ كل منهما يفيد قدرا من الظن ( ولان ترك الاقل اسهل ) من ترك الاكثر ( وهو فاسد لمعنى الترجيح ) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ( ولان استقلال كل ) من الادلة بافادة المقصود ( جعل الغير ) فى حقها ( كان لم يكن ) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل ( فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا تحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة ( فلا يرجح ) اى لا يقع الترجيح بين روايتين ( بكثرة الرواة ما لم تشتهر ) اى ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل ( ولا ) يرجح ( نص باخر ) اى بنص اخر ( وكذا القياس ) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل ﴿ المقصد الثانى ﴾ من الكتاب ( فى الاحكام وما يتعلق بها ) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه ( وهو مرتب على اربعة اركان ) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق بالاحكام العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق الرقة فالاحكام تعلق بالكل منه

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين الجنس مجاز فيتنا ول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص ما يقصد به الافهام ولم يقصده عن هو منتهى للفهم فلا يطرد فيزيد بالاقتضاء والتخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيدا والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قال (وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثرا له) لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخروية) اى الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة

٩ يعني ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به افهام من هو منتهى للفهم قال لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو منتهى للعلم ومن فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو منتهى للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصده من هو منتهى للفهم فلا يطرد قال يسمى الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة

اذمن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر
على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة ( قلنا
لزم بالشروع فحصل باداتها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم
المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ( ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره )
وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات ملك
الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة
فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لايوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثانى ) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية ( ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهى ماشرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا)
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله ( فمع المنع ) من الترك
(بقطعى ) من الادلة ( فرض ومع المنع ) من الترك ( بظنى ) من الادلة
( فواجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع ) من الترك (سنة
ان كان ) ذلك الفعل ( طريقة مسلوكة فى الدين ) سلكها الرسول عليه
السلام وغيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم تكن طريقة مسلوكة فى الدين
(فنفل ) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا ( وان عكس ) عطف على قوله
فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع )

---

٩ فان الصحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان تبعها الثواب مثلا منه

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لواتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة منه

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه منه

فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع منه

من الايتاء ( حرام وبلا منع ) منه ( مكروه وان استويا ) اى طرفا الايتاء والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك ( فمباح ) فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانهما من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافهما بها من ضرورة كونهما من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يوجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام ( فالفرض لازم علما وعملا ) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى ( فيكفر منكره ) بالقول او الاعتقاد ( و ) يكفر ( مستخفه ) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار ( ويفسق تاركه بلا عذر ) كالاكراه والنسيان ( وقد يطلق )

الفرض (على) مالم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره بل يفسق) اي يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا ان كان مأولا) فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اي على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهم وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم الا عملا) اي لا علما (فهو كالفرض العملي الا في الفوت) اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي اوظني كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك ( وتارك كل ) من الفرض والواجب يستحق (العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الادب وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها سيأتي (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب فيه على تركه كقوله تعالى * لا تبطلوا اعمالكم * وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان النذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع تركه مرة او مرتين وفي اتيانه ثواب وفي تركه اساءة وكراهة وعتاب لا عقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس في تركه شيء والثالثة هي التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكد وفي تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس منه

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهوماصار لله تعالى فعلا اولى وانما قصد احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا ( والحرام يستوجب العقاب ) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة ( اولغيره ان كان ) منشأ الحرمة ( غيره ) اى غير ذلك الحرام كأكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كعصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى لحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى )وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كقوله عليه السلام *من ضيع سنتى لم ينله شفاعتى* فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام * شفاعتى لاهل الكبائر من امتى* قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته ( وهذا ) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل ( بظنى فيقابل الواجب ) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصته وهى ماشرع ثانيا مبنيا على العذر وهى ) انواع ( اربعة نوعان من الحقيقة ) اى رخصة حقيقة لكن ( احدهما احق بكون رخصته من اخر ونوعان من المجازى ) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية ) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

من قسمى مايعتبر فيه لولا بالذات المقاصد الاخروية هو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى وباصلها المكره رخصة لانه غير اصلى بل هو مبنى على اعذار العباد منه

الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافغيره ( اما الاول فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة ) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو ( كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان و قلبه مطمئن بالايمان ) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا ( وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة ) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق فى نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء اوالنكاية والاضرار عليهم اواغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسق ظاهرا فان اسلامهم يدعون الى ان يشكا فى قلوبهم وان لم يظهروه ( واما الثانى فاستبيح مع قيام سبب ) العزيمة ومحرم للرخصة ( تراخى حكمه ) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينا فى حكمه الآتى ( فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى ( قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها ( كافطار المسافر ) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر ( وحكمه ) ان ( العزيمة )

فيه ان الحرام ممنوع التعرض ولهذا ليس ممنوع التعرض فلا يكون حراما و هذا ليس الا فرق لفظى منه

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الاان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لوصبر فات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون اباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية و ابعد عن الحقيقة من الاخر (فما وضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصرار) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثله لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة و قطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع ماليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا ( وكالخمر والميتة للمضطر والمكره ) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في الكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي (قيل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحققة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه (ليس استثناء من الخطر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مسبباً ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل ( كقصر المسافر ) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر بنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسدة لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص وهبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

ما سقوط الحرمة في
لمضطر فبالنص
لاستثناء واما في المكره
فلان فيه نوع اضطرار
ذا كان ملجأ اذ فيه
خوف تلف النفس
كحالة المخمصة فيكون
اخلا تحت النص
وبانت بدلالة النص
ن اقتصر الاضطرار
مخمصة لما فيه من
لخوف المذكور ايضا
الله اعلم منه

(فان)

فان اليسر معارض اذ مشقة السفر معارضة بمشقة الشر كة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته ( فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير ( اجيب بان الثواب الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه ) وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة (فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع (قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع و الغسل ( واما الوضعى ) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال ( فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا ) اى وان لم يدخل فيه ( فان اثر ) المتعلق (فيه) اى فى الآخر ( فعلة والا ) اى وان لم يكن مؤثرفيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (والجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه ( فان توقف عليه ) اى على المتعلق (وجوده ) اى وجود الآخر (فشرط والا ) اى وان لم يتوقف عليه وجوده ( فلا اقل من الدلالة عليه ) اى على وجوده (فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأ له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه ) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثانى (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عندانتفائه لعذروان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل في الشيء ومعنى الزائد مالايدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشيء بحيث لاينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به مالاينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار ( وهو ) اى الاعتبار الزائد ( اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان ) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لايسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه ( او ) بحسب ( الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على الكمال لا فى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لايكون عندهم مؤمنا ( واما العلة ) وهى لغة المغير كالمريض لايقال المريض قد يولد مريضا الا انا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فا يضاف اليه وجوب الحكم خرج به مايضاف اليه وجوده كالشرط ( ابتدا ) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخلت العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا ( وهى ) اى العلة الشرعية ( مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية ) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ( ومنامن ) فرق بينهما و ( جواز التراخى ) اى تراخى الحكم عن العلة ( اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا لوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز باكثر لان الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرف ان الصدقة تقع اولا فى كف الرحمن فالمقارنة ممنوعة منه

فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ( قلنا اولا بعدية الا يجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع و الخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة واذا قال ( اما علة اسما ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع ) اى العلة ( له ) اى الحكم هذا تفسير العلة رسما و يلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر )اى العلة (فيه) اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى ( ولا يتراخى ) الحكم ( عنها )اى عن العلة هذا تفسير العلة حكما ( كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك ) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما)علة اسما ومعنى ) للوضع والتأثير لا حكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية والتقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعنى علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى حقيقيا و يستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة ( كالبيع الموقوف ) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما للتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر فى حقيقة العلة ثلثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثانى تأثيرها فيه والثالث حصوله معها فى الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثانى علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما

منه

المتصلة والمنفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذ السبب لايستند اليه الحكم ( فان قيل هذا القول بتخصص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع (قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذا لخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذلو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف(و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة والمؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة الترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة ( والجرح ) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه ( والرمى ) المفضى بواسطة المضى في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص ( والتزكية عند الامام ابي حنيفة) فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فللشبهة بخلل قضاء القاضي ( وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولاضمان الا بالتعدي ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين ( قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت ) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر والاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لا يجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط

بينه و بين الحكم العلة فالعلة التي اخرعنها الحكم لكن اذاثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذاثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما لانه وضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولولا ان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يجز الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعاله ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذا لتوسط ينفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئيها) اي العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لااسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما اونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اي لوكان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة منه

٤ جواب عما يقال اضافته اليها غير كافية بل لابد من وضعها له ولا وضع ههنا لابين الشرى والعتق ولابين الملك والعتق كما لاوضع بين الشرى وملك المتعة منه

للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما آخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ يتراخى الحكم عنه واما آخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف اخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصتهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى او ابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باختيارها و يقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او لاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركب منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه وهو قريب احدهما فانه يعتق عليه ولا يغرم لشريكه قلت الملك ههنا اخر الوصفين وجودا وقد حصل لا بصنعه فلا يضاف الى الضمان منه

هو الجزء الثاني الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة كلا ولو سلم ان له تأثير الكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه و بين المعلول علة ولا تخلل ههنا لانه بعض العلة. (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجيء امثلته فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اي بلا وضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقد يطلق) اي السبب (على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كالعقوبات (وهو) اي السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة اولا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع ليتخلل لم يوضع له
فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيق
وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (و بلا تعقل التأثير فى الحكم) كما
يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا و بقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله
و بلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته
فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما
الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع بتراخى وجوب العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الحبل و شق الزق و فى الفعل المفضى بتوسط
عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع
الحجر واشراع الجناح ونحوها و لذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية
و سيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب
الحقيق (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها و بين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم
دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لا لتزامه اياه فدلالته
مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة
فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على الصيد الحرم
لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
كالموقوفة وانما اوجبو الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة وانقض ثمرتها لتأكل) انت) اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فقتله يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجاد الشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع المتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع له مثال لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح مثال يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الوحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا فى موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولى باختياره وما يقال ان شهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم يفضى اليه) لا فى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة الكمالة عليها (كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء

يكون سببا مجازيا (الجزاء فو) نحو (اليمين بالله) فانهما ايضا سبب مجازى (للكفارة لاحقيقى اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لايقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازى (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة فى الاول والجزا فى الثانى وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثانى ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء فى استدعاء المحل ولذا لايثبت شبهة النكاح فى المحارم وشبهة البيع فى الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع فى غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعى محلا ولا حالا (فلا يبطله) اى فحينئذ لايبطله تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليسا سببين فى الحال لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فى الحال ولايحتاج الى المحل عند التعليق خلافا للشافعى لانهما سببين فى معنى العلة هذه منه

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لاتصح قبل القبض وايضا ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه فيكون للقيمة شبهة الثبوت منه

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها

وهو اسهل واولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعدما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى انه لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وبثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ



ثم آخر ودخل بها ثم اعادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق
سعد

يعنى ان تزوجتك فانت طالق يقتضى ان لا يكون المحل ثابتا فى الحال لان التعليق ابدا لا يكون الا لامر مستوجد سعد

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو ممتنع الثبوت فى الحال لانه قبل وجود علته وهو النكاح فيمتنع شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق بغيره اذ لا مانع فيه عن شبهة الثبوت فيستدعى محلا بخلاف الاول فافترقا
سعد

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزناء للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي

اى جميع الاحكام وهذا اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وقال جمهور الاشعري للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبهما اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى الله تعالى وخطابه واما العقوبات فلانها اجزية الافعال المحظورة فيضاف اليها واما المعاملات فلانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب) الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى و يتيسر الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (و يلي عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب اوعلى محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقه والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذا لمؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ

سبب بقائه يقال مانه عونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المقبوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه و بين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب للطهارة ارادة الصلوة) لترتبها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد ولم يسم الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزناء والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزناء فانه يلاقي حراما محضا (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان شاء الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بافتقار اليها سبب شرعيتها فيصلح سببا لها منه

لانها تتأدى بالصوم التحرير والصدقة هى عبادة يجب فيها ٦٠ منه

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخوص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه و يغضب على من يزاحمه فيقع الجور و يختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (مايتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء مايتوقف عليه ثبوته وحصوله لاوجوبه فحينئذ لايرد ان الشرط قديكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لانفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (ولاافضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط (اما) شرط (محض, وهو مالايلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كما في العلة (والافضاء) اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي يتوقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (اوتوقف انعقاد عليته) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اما عند تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثاني (جعلي) يعتبره المكلف و يعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (اودلالتها) اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لماذكر في شرح المغني للسراج ولاتفاوت في تحقيق الجناية على الصوم بالافطار الذي يلاقي فعل نفسه المملوك له بين الافطار بالحلال والحرام كالربا وشرب الخمر ونظر فيه المنصور القاآني بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي فعل نفسه المملوك به منه

ويقصد التأويل ماوقع في تفسير التيسير ان هذه الاية في نهاية القصر وهو ترك الشرط من الصلوة وترك الركوع والسجود والقيام بالايماء على الراحلة وذلك مقصور على حالة الخوف في السفر منه

تعليق له به كالشرط (وسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة
يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو
ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر)
فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل
القنديل) فان كلا منهما شرط لانه رفع المانع وليس فيهما علة صالحة للحكم
لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه
مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه)
فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة
(فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس يرفع المانع بل امور
ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك
بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم
السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين
الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير
منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد)
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط
المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه
وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة
ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل)
حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب
ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخير الشرط عن
صورة العلة انما هى فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

في الصلوة والعقــل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهــا شرط
في حكم الســبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم الســبب
فلو جود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير ( واما شرط اسما ) اى صورة
للتوقف عليه في الجملة ( لا حكما ) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
عنده ( كاول شرطين علق بهما الحكم ) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقــت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط
الملك حال وجود الشرط انمــا هو لصحة وجود الجزاء لا لصحــة وجوب
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا ابقاء
اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثــاني
لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك ( واما ) شرط هو ( علامة وهو ما يظهر )
و يبين ( تحقق نفس العلة مع خفائها او ) يظهر تحقق ( صفتها ) اى العلة
( معه ) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج
الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقق
صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق
الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه
مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة ( كالولادة ) المظهرة للعلوق
الذي هو علة ( للنسب عندهما حتى اثبتاه ) اى النسب ( بشهادة القابلة بها )
اى بالولادة ( مطلقا ) اى سواء وجد حبل ظاهرا وفراش قائم او اقرار
من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلثة
لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
ثابت النســب منه من حين وجد فلم يكن النســب مضافا اليها وجوبا
ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة ( قال الامام )
ابو حنيفة رحمه الله ( الولادة شرط محض ) للنسب في حقنا لانا نبني الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة) كان النسب كذلك وهى رجلان اورجل وامرأتان بخلاف مالو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ماكان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزناء او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات ﴿ الركن الثانى ﴾ من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى الحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن و القبح مستعملا فى معان ثلثة

وكان محل النزاع واحدا منهما كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد
ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله
تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب)
في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم
ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب
من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط
(لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب
قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب
المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر في مفهوم الواجب
لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافي استحقاقه) المعتبر في مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا)
اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما في)
صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا
من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى
الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
(ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لا شئ منهما بذاتي
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب
الكلي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة حيث) لا بمعنى انه

لافائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضي المأمورية والمنهوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كانه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل ( والشرع مبين في البعض ) الذي يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز في الاذهان ( لاينكره عاقل ) حتى الذين لايتدينون بدين ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لابالمتنازع فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولانزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقولون بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثاني (الانقاذ وما هو) اي اختيارهما ذلك (لا لحسنهما) اي الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اي اختيار الصدق (اصلح) اي انسب بمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانه فاع حاجة لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولوفرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانقاذ (الرق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لاانظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر جلى اشار الى الجدلى بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو احق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هى من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات (قلنا اوسلم فله ان لايلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام واشار الى الجلى بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لايتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب لزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة المحقق بقوله لا انظر ما لم
يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه
حلا (لايدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك
ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى
ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به
حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها
فلابد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه
لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا
لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى
من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما
بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول فى الله تعالى وهو (ان لا يقبح
منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و)
جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة
والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ)
(من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو
(ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه
عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول
من قبل الاشاعرة (بانا لانسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة
(وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح
(عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى
بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء الازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لايضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضئ به الطريق الذي مبداؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الالة لاتعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتدال بالنقل لايجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وماهو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله (ولاينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالمعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب في مقابلة الغالب (فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل (اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق (قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب اومعه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) في مواجب التكاليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب اونحو ذلك حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجاهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو يمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثماني عشرة اوسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا مهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير معتبر ولكل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التي ذكرناو قبح اضدادها (هو المحصول لقول الامام) ابي حنيفة رحمه الله (لاعذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس) الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر في الشرائع) المشروعية الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (امل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لهما سندا يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انهما مستنبطة من الآية الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها (فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق (المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع (الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع (واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ❊ ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل ❊ قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لايتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

❊ الركن الثالث ❊ من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ❊ ولله ما فى السموات وما فى الارض ❊ وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (وكبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزناء عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن بعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ( ولاحقه الاقرار ) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس اوتعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ( وزوائده الاعمال ) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه ( والفروع اصلها الصلوة ) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة ) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ( ثم الصوم ) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبيح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة ( ثم الحج ) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها موءنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى الموءنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب الموءنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها موءنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم و يضاعف عند ابي يوسف و ينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (موءنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين الموءنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى و يؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سمى كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره و يحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة و يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسئ والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لا متنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والناسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لازمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لايشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان اوقتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزناء والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولانقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الى ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم حظر الدم (ثم انها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا)
اى قائما مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر
هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا
عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفا عنه (اذا
عدما) اى الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه)
اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
وهو قوله تعالى * فلم تجدوا ماء فتيمموا * نقل الحكم في حال العجز عن الماء
الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه
على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت
واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء
فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والالما كان
خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول
في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا
التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعي)
فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجوز تقديمه على الوقت ولاداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالتين
التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل
لو كانت الخلفية في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه
ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء
التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز)
عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة
في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل
على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده
فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به
كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما
قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر
بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء
المتيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح
المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد
المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد
السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل في الحال (لعارض) اذ لا
معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم
الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر
لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان اوثبوت ما لم يكن في الماضي
فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر ﴿الركن الرابع﴾ من المقصد الثاني
(في المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان
المركب من الروح والبدن. (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف
(الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة
للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هى
النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها
من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما
مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى
عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها في البدن
مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة اوالنفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة اوالعقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى المتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة اوالعقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة اوالعقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذبها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات ( وهو ) اى العقل بالملكة ( متفاوت ) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيق انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولاخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفيض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لافقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثارا لادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ماذكروان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين ( وهو ) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه ( فالصبي العاقل ومن ) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان ) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح ( واجمالا فيما لا يدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحه الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلا نهابل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ( ولا حكم ) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران ) اى الصبي ومن فى الشاهق ( فلا يعتبر ايمان الاول ) وهو الصبي العاقل ( ولا كفر الثانى ) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل ( فيضمن قاتله ) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان ( والمختار ) عندنا هو ( التوسط ) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر ( كما سبق ) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ( ثم الاهلية ) يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية ( نوعان ) احدهما ( اهلية الوجوب ) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ( و ) الثانى ( اهلية الاداء ) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا ( اما ) الاهلية ( الاولى ) وهى اهلية الوجوب نفسه ( فبالذمة وهى ) فى اللغة العهد وفى الشرع ( وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه ) توضيحه الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة ( فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط ( فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى ( واجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا ( وله ) اى للانسان ( قبل الولادة ) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان قادرا على ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة لكن بمعنى سلامة العقل والبدن حقيقة القدرة فانها مع الفعل والتكليف قبله منه

للانفصال فيكون له ( ذمة صالحة للوجوب ) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن ( وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى للوجوب له والوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب (غير مقصود) بنفسه (بل كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم ) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه صلة الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبى ( فلا يتحمل ) الصبى ( الدية )لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية ) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) تجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج )فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه ( كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختيار فلا يثبت فى حقه

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل العبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى * وما جعل عليكم في الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر رعايته الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع اقام البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لايحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لايحتمله) اى غيرالقبيح (كالكفر اومابينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح من الصبى بلالزوم اداء) اماالاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهوموضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعدالبلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه (فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه او بين زوجته المشركة اجيب بانالانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولوسلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انماتعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لامما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى او ورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هوالملك بلاعوض لاالعتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لايجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبى (فى) حق (احكام الدارين) امافى حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره (ان تلف) فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (و يصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى * وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لايلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم ثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لايملكه الصبى الاان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم العهدة (وان) كان (ضرا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولانظر فى الضرر المحض الاعند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملأ وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلادعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريها له ويملك الاجرة اذا آجره عبدا له (ثم هذا) اى الصبى اذ التصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولايملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لماقلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام و فى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولايصح بالغبن الفاحش لامن الولى ولامن الاجانب (ثم العوارض) لماذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما اواحديهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى و معنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولواريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغير الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و تتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع و يفرح من غير مايصلح سببا (لايصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لايكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه و يصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظر الى الصبى او الولى وايمان المجنون استقلالا لايصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولاشرطا و بهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعا له وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما
فى الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد) المجنون
(تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط)
الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات
على الوجه الذى اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد
استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلى بان يبلغ
مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا
فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى حنيفة وابى يوسف
مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط
بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف فى اكثر الكتب على
عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (فى الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلوة) يعنى ان الامتداد عبارة
عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل فى الصلوة لانه وقت جنس الصلوات
ثم اشترطوا فى الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا
اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى
الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا تجب لتكرر الوقت بزيادته
على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
(فى الصوم باستغراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سوا.
ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لا يماثلها فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لانه صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قالا فى الصلوة على ما مر (و) الامتداد (فى الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال فى الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيهما مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و(لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا تصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كامر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح لوجوه الاول ان العرض فى المجنون على وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولا يؤخر فى المجنون الثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل الرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف فى الصبى (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ ) بناء على ذلك العذر من الاهلية ( كنفس وجوب
الايمان ) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر ( فاذا اداه ) اى الايمان
كان فرضا ( واستغنى عن الاعادة ) بعد البلوغ ويثاب عليه الفضائل
يسقط عنه ( ما يحتمل السقوط ) عن البالغ بناء على عذر الصبا ( كوجوب
اداء الايمان ) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا
وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة
والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق ( فلا يقتل ) الصبي ( بالردة )
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته ( وكوجوب القتل ) حيث يسقط عنه
ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة ( فلا يحرم الميراث به )
اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله ( وحرمانه ) عن الارث
( بالرق والكفر ) ليس لعهدة عليه بل ( لمنافاتهما الارث ) اما الكافر فلانه
لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام ( وليا يرثنى ) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ( ويولى عليه )
اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ( ولا يلى ) على غيره لان العجز ينافى
الولاية ( وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته ) لا على الولى كما فى المجنون
لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ( ومنها العته ) وهو
اختلال العقل آنافا آنا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين فيخرج الاغماء والجنون والسكر ( وهو ) بعد البلوغ
( كالصبا مع العقل ) فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان
فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم
يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير
فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق
للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع
بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
( ومنها النسيان ) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من
شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا اوبحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد
تجشم كسب جديد وهذا هوالنسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
فى طرف اللاحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو او بدونه خطأ
كما فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان
ليس (منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا فى حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا
(فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه
كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء
كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم
لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال اواجراؤها
على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلوته
اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى
فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير
اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فيخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى
الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة
لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر
فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد العقل حالة النوم و(لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لولم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع داعيا الى الاكل لم عوتب آدم عليه السلام باكل الشجرة ناسيا قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما قلت انه كان بتقصير منه اذ لم يكن مبتلى بانواع مختلفة حتى يتعذر عليه الحفظ وانما منع عن شجرة معينة بخلاف الصائم فانه مبتلى بانواع وفيه بحث منه

لقائل ان يقول لو كان النوم عجزا عن استعمال القدرة لما انتقض تيمم النائم المار على الماء منه

الالحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة) اى اذا تكلم في الصلوة نائما لاتفسد واذا قرأ لاتصح قرأته واذا قهقه لايبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لايفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لايوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اى في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لايوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (في الصلوة يمنع البناء) يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا ) اى شيئا من الواجب كما فى النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا (وهو فى الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة ) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا اوسنة (ومنها الرق وهو )لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى ) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك ( بقاء)اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء ) للكفر فهو حق الله تعالى (ابتداء) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين ( وهو) اى الرق ( لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الاخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها لحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الميان والانيان قائمان عليه واى توجيه لما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويخلى العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ( كالعتق ) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما ) القائلون بعدم التجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق ) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ اتفاقا فاين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق

...سار فى حال البقاء ثابتا
...بكم الشرع حكما
...ن احكامه من غير ان
...عى فيه معنى الجزاء
...ى يبقى العبد رقيقا
...ن اسلم فالخراج
...يتبدأ على المسلم
...وته بطريق العقوبة
...كن يبقى عليه اذا
...ترى ارضا خراجيا
...ونه من الامور
...كمية بقاء منه

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه و حقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى سقط المالك ولا يتضرر العتق اذ هو لا يثبت الا فى الكل لعدم التجزى منه

فى الكل والا يلزم الاثر بدون المؤثر ولا فى بعض المحل لان العتق غير متجز فلا يثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق منه

فعنده لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلا رد الى الرق بالعجز كالمكاتب منه

والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لا يتجزيان فكذا

لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا واقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد نكاحه) اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة خبره عليه لخصيته من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلي المولى قتله) واتلاف حيوته لانه مالك لهما فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال

اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط ( وينافي ) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة ( كمال ) الحال في ( اهلية الكرامات ) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف ( الدنيوية ) اى الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء ( كالذمة ) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة ( فتضعف ) ذمته ( عن تحمل الدين ) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به ( بلا انضمام مالية الكسب ) بان لم يوجد في يده مال من كسبه ( و ) بلا انضمام مالية ( الرقبة اليها ) اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه ( وكالحل ) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد ( فلا ينكح ) العبد على البناء للفاعل ( الا اثنتين ) حرتين اوامتين ( و ) يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى ( لا تنكح ) الامة على البناء للمفعول ( على الحرة ) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرمة ( وفروعه ) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق ( من العدة والطلاق ) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه يملك المال نعمة مبنية على الحل فينتصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف فى المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (و بتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل فى غيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف يكمل الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء اوابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات

( ولاية )

ولاية المرء على نفســه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسـطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفســه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ما ليس بمال) اي لا يجب على العبد الضمــان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في جنايته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع واذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب دفعه جزاء جنــايته فاذامات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجنــاية في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمــة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثمــا فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصــاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاســلام (والعبد كالحر)

فلا يرد به ان الرق ينافي مالكية المال فكيف اشترك العبد في الغنيمة منه

جواب سؤال ان الامان تصرف في حق الغير في الاغتنام والاسترقاق ولا ولاية للعبد على الغير منه

في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها
الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها
فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هي الدم الخارج من الرحم
عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على
مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما
لا يعدمان الاهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة
البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق
القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف
القياس لتأدية مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اي لما كان في قضاء الصلوة حرج
لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلوة
(دونه) اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة
(ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافي الاهلية)
اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة
لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اي المرض (يوجب العجز
فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصانا
كما تبين في الصلوة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اي
خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث
والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا
اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه
يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وقيل انما جمعهما لان
احكام النفاس
مأخوذة من الحيض
منه

واما اذا لم يستوعب
النفاس يوما وليلة فانما
وجب القضاء للصلوة
مع عدم الحرج كيلا
يخالف الفرع الاصل
لان حكمه مأخوذ من
الحيض منه

ولقائل ان يقول ينبغي
ان يكون النفاس
مسقطا لقضا الصوم
اذا استوعب الشهر
للحرج قبل حكمه
مأخوذ من الحيض
[illegible] يكون مثله وفيه
[illegible]ن الحرج في النفاس
[illegible]وجود دون الحيض
منه

[illegible]ولما ثبتت الطهارة في
[illegible]لصوم بخلاف القياس
[illegible]لم يتعد الى سقوط
[illegible]ضائها مع انه لا حرج
[illegible] القضاء بخلافها في
[illegible]صلوة فانه على
[illegible]قياس فيتعدى الى
[illegible]سقوط قضائها دفعا
[illegible]حرجا منه

او ل السبب ( بقدر ما يصان به ) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة ( حقهما ) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق ( فقط ) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت هو متصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق ( فكل تصرف ) واقع من المريض ( يحتمل الفسخ ) كالهبة وبيع المحابات ( يصح فى الحال ) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ( ثم ينقض ) ذلك التصرف ( ان احتيج اليه ) اى الى نقضه ( و ) كل ( ما لا يحتمله ) اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت ) حيث لا يقبل النقض ( كالاعتاق ) اذا وقع ( على وارث او ) على ( غريم ) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرقا ينفذ على وجه لا يبطل حق الورث فى الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث ( بخلافه ) اى الاعتاق ( عن الراهن ) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على الثانى لا الاول ( والقياس ان لا يملك المريض ( الصلة ) هى تمليك مال الى الغير بغير عوض مال كالهبة والصدقة ( و ) ان لا يملك ( اداء حق الله تعالى المالى ) كالزكوة وصدقة الفطر ( و ) ان لا يملك ( الوصية بهما ) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات ( لكنا استحسناها اى تلك التصرفات ( من الثلث نظرا له ) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عليه السلام « ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ( ولما ابطلها ) اى الوصية ( الشارع للوارث ) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى ( كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ) الاية ثم نسخ هذه الاية ( وتولاها ) اى انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى ( يوصيكم الله فى اولادكم ) الآية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث ( بطلت )

اى فى حق السعاية / كما قال ان مت فهو حر لا ان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق سعد

ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه سعد

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث نفي جنس الوصية فيقتضي ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله اوفي نفسه اوعرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضايح بسبب المعاصي وارتكاب القبايح (وله) اى للموت (حكم الحيوة في احكام الاخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب (و) الموت يسقط (ماشرع عليه الحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظراله (و) يسقط ايضا (دينافى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه اوكفيل يؤكدبه الذمم وحينئذ تصيرذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذاانتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقية المحجور حيث تصح الكفالة بمااقر به ويؤخذ بهافى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظراللغرماء (و) لا يسقط (حقامتعلقابالعين كالودايع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ماشرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ماتقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ماقصرفيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقدنص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى *من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لواحياه الله تعالى فاوجده فى يدورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من المال اقابلة ماليس بمال فهوصلة منه

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد انما يكون من الحى والموت يهدم قلت ان هذه التسمية شرعية لا لغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لايستند الى ذاته منه

حتى لوظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذ

لان الوارث خلف عنه فى المال فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى ( نظرا له ) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا ( و ) لذا ايضا ( تبقى الكتابة بعد موت المولى ) بلا خلاف لان المولى محتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام * من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار * ( و ) كذا تبقى الكتابة بعد موت ( المكاتب عن وفاء ) اى مال ابقى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره يتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام * يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله ( و ) لذا ايضا قلنا ( تغسل المرأة زوجها فى العدة ) لان الزوج مالك لها تبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل ( بلا عكس ) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ( فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له ( والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله ( واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص ) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه ( فيجب ) القصاص ( للورثة ابتداء ) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى * ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

... يحصل ايضا ببدل
... الكتابة لا بقاء ديونه
... ينجى من العذاب
... يحصل الولاء منه

اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء (فان قيل فينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا (قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقين لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتدا (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الاخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فجعل موروثا لامكان التجزى والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف حالهما كالتيمم يفارق الوضوء فى ايجاب النية لاختلاف حالهما بالتطهير والتلويث كذا ههنا منه

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والافبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بعد وضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم * واذا ينكر جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى * وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا * ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم يفيده البراهين
القطعية فتدبر (فديانته) اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة
الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته
(في حكم يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلوة والسلام
* اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (في حكم الدنيا)
لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب
لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
بناء على ماذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها
ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)
اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح
ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزناء شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا
لصحته بذلك المعنى (ولا يصح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا
بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم
ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد
بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال
شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به
الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا
عنه) لجواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين
الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله
تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحلالهم الربوا كاستحلالهم
الزناء مع كونه محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله (او استثنى

من العهد يعنى ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا و بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه و بين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى و بزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (و يجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو من الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لوادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق واوفى زعمه حتى لولم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل ولاضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لواختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلاضمان ولواتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لوانكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى * ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (اوالسنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (اوالاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لوقضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ و بين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (اوفى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته اووالده بظن الحل فلاحد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يدرئ بها ولايثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن

ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطىء جار بة ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا و بين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا بجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا الكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اى صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لايصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بهاعذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية ( و ) كجهل ( الشفيع بالبيع ) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها ( ومنها السكر ) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا ( وهو ) حرام بالاجماع لكنه ( امابطريق مباح ) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل و بشرب الخمر مضطرا او مكرها ( فيمنع كالاغماء ) اى كما يمنع الاغماء ( صحة التصرفات ) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا ( او ) بطريق ( محظور ) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف ( فلا ينافى ) هذا النوع من السكر ( الخطاب ) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب ( فلا يبطل الاهلية ) لان خطاب الشارع بناء عليها ( فيلزمه الاحكام ) كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ( وتصح تصرفاته ) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ( و ) يصح ( اسلامه كالمكره ) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى ( لا ردته ) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد ( وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع ) كالقود والقذف ( او باشر سبب الحد ) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لا يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار ( لا ) ان اقر بما يحتمله اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

كالبنج ولا فيون اه ان فخر الاسلام وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضى خان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر قال يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وفى المبسوط لا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغى له ان يفعل لان الشرب على نية السكر حرام

منه

فلا يصح لانه علق الخطاب بحالة منافية فيتعلق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب فى حالة السكر لا يقال جاز حمل السكر على مبادى النشاط لان سياق الاية وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يأباه لانه يدل على ان الخطاب تو جد حال زوال العقل وقيل لا يأباه لان الغرض ليس نفى العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لايكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لايرتد بكلمة الكفر ولايلزمه الحد بالاقرار بمايوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابوحنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لايميز بين الاشياء ولايفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابومنصور بما لايراد به معنى لاحقيقى ولامجازى بل يراد هماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه النية وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لاذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لماحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لايختار ثبوت الحكم ولايرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا يختار ذلك ولايرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لايرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما اعتقادات) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان لقصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة اوعلى بناء العقد عليها اوعلى

قلت تكليف من لا عقل له واقع فان قتل الطفل واتلافه موجب للضمان والدية من ماله على وليه قلت هذا ليس من باب التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصوم بشهود الشهر فظهر ان الخطاب يتوجه على عديم العقل كالسكران ولايتوجه على عديم العلم كالنائم او المغمى عليه بعدم الفهم وهذا خلاف المعقول لان عديم العلم اولى بالخطاب من عديم العقل والحق ان السكران غير مخاطب حقيقة بل لما امت قدرته بسبب هو وجه من جهة العبد عدت قائمة زجرا عليه فى حق الاثم ووجوب القضاء باعتبار الخطاب هنا فلا اشكال منه

نى يحتمل ان يتبدل اعتقاده وان يتبدل
هذا الثانى وفيه يلزم ان يثبت الاسلام بمجرد التصديق بلا اقرار منه

ان لم يحضرهما شئ واما ان لايتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلثة ومايتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابما هزل به) لمافيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار * انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم * فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لايحتمل الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما فى الاكراه لالان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر الهبان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصير الكذب صدقا (واما انشاآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (فى اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولانريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار (ففسد) العقد كما فى الخيار المؤبد (لكن لايملك بالقبض) كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لايبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا بشئ اصلا لكونه كذبا منه

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شئ منه

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلثة جاز لان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح (واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر والثانى الهزل فى الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالاخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد جدا فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لايفسد كشرط ان لايبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لايجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا اومقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه مالا مال فيه كالطلاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة و بين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولايكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته اوعبده بان يعلق طلاقها اوعتقه بدخول الدار و يكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر فكله صحيح والهزل باطل *لقوله عليه الصلوة والسلام* ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين *وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لايمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لايحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولايكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) و يجب مهر المثل للحديث السابق (اوفى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر فى العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عند هما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله اوفى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نتخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف اوخالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء ( يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا فى) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لااثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لايثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه يثبت الابالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لاالمال وهذا لاينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم اوالكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطل (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلايكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا اوغضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا محمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء و يجازى عليه في الاخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتهم و رأيتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل و يحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهو بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا مافيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع و يحبس في ديون العباد و تصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها من المؤمن في الاخرة من الله وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال
للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب
ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز
لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته
انه بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان ( ومنها السفر ) وهو لغة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها سيرا وسطا ( وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام ) وهو ظاهر ( لكنه
سبب التخفيف ) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه يخلو عن مشقة ما اقله
التحرك وامتداده ( مطلقا ) اى سواء حصل المشقة اولا ( بخلاف المرض )
فان منه ماينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالايضره اى لا يوجب
ازدياده كالبرص الا يبض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة ( فيؤثر فى قصر اداء ذوات
الاربع ) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الاكامل مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار فاذا فاتت لزم الاربع وقدمر
بيان تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز ( عن
القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كان ما فات فى
السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان
ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال ( و ) يؤثر السفر ايضا ( فى تأخير ) وجوب اداء
( الصوم ) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
( لكنه ) اى السفر لكونه ( اختياريا ) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة
تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان تلحقه آفة
( لم يحل الفطر لمسافر صام ) اى اصبح صائما وهو مسافر ( و ) لم يحل ايضا
الفطر ( لمقيم صائم سافر فى رمضان ) قيد المسئلتين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه ( وان سقط الكفارة ) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا نص على اثبات الولاية وذلك بالحجر عليه نظرا له كالصبى والجواب ان المراد بالسفيه الصبى الذى عقل بالفعل عن ائمة التفسير منه

فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذ تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلثة) اى قبل ثلثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع سهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما فله ترك التثبت او اذا عدفى المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل شئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة فى) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزناء (ولا يحد و) لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم قتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع تقصير) هو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا فى سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيدا او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لاينا فى عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة فى ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيها وهو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعى لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالقعل بلا سهو وغفلة لانه خفى لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد فى النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة فى الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد فى النائم وعدم الرضى فى المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغى ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه فى خطائه ينبغى ان ينعقد البيع يعنى لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختيارى ويفسد لفوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر

كامر وظاهر ان الاكراه بعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد
طرفى الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لايعدمه لان الفعل يصدر
عنه باختياره كما سيأتى لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر
(بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة
النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل
واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثانى
(ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده
(بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غما يعدم
الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب
او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا
الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة
فمثل هذا يكون اكراها لهم قال فى المنار اولا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس
ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان
من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى
سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس
الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافى
(الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى
فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما
اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على
شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير
حق او يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل
من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافى (الاختيا)
ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو
ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه
وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى
حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح)
وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

فى مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتى (والا) اى وان لم يمكن بان لاتصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتى ايضا (بقى الحكم منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع فى بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففى الاقوال لايصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لايصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففى الاقوال لايصلح المتكلم آلة لغيره اذ لايصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول مما (لاينفسخ) اى لايحتمل الفسخ ولايتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى يجمعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفىء فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان يبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثانى فلانها التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لاينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها ( ولا يضح بالاكراه ) المجئ اوغيره ( الاقاريركلها ) اى من المالياات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبربه وهوالوعيد (والافعال ) بحسب الاكراه عليهاقسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولايتعدى الى الحامل (كالاكل ) فان الاكل بفم الغير لايتصور حتى لايرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هواكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لاالحامل واما مايتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بالة الغير لايتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لواتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (و بعضها الا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانها ماان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية (اقتصر ) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولايتعلق بالحامل اذلونسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على مايريده الحامل و يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لامكرها وله مثالان تبديل محل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد ) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلوجعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لاالفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهوان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم ) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لونسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل و يضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليها فى انها عن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة و نوع يحتمل السقوط و نوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان الطرف

المؤمن من الحرمة مالنفسه كأنه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما الزنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها) (فيرجى) ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لا تحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى * الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * (او) في حقوقه (التى تحتمله) في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما الا ان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة و معنى فا جتمع ههنا حقا ن حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقا ن لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا رجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيدا لحرم او في الاحرام (وا في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا و بالاكره لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (محكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالجبر كما سبق آنفا

## ﴿ الخاتمة في الاجتهاد ﴾

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية و بذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى إن شاء الله وانما لم قل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد اواخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة وتعلما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ اومنوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص اوعام اومجمل اومبين اوناسخ اومنسوخ اوغيرها وضابطه ان تمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بل (متنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر وغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريقه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيها احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ) تارة (و يصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأى ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بماليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى في امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال (واجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق (واجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل و بحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطىء للكعبة) صلوته فلنيس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كما حث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطىء) فى اجتهاده (ومصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص * احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة * لا تترتب على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطىء ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطأ فى الحديث) يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

فى مقام الاستدلال واوسلم ذلك ( فقد تخلف هنا مقتضاه ) الذى هو الكمال (المانع ترتب الحسنة ) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذلا ثواب على الخطأ من كل وجه (ولايعاقب ) المجتهد (عليه) اى على الخطأ ولاينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذليس عليه الابذل الوسع وقدفعل فلم ينل الحق لخفاء دليله (الاان يكون طريق الصواب ) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه ومانقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لايتجزأ ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا لامجوز اولا اولزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها (والجواب عن الاول انالانسلم انه لازمه لجواز ان يعترض مايمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشة اوا ستدعائه زمانا وعن الثانى انالا نسلم ذلك لجواز تعلقها بمالا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلامما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع مايتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ ( هو الصواب ) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل ( واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر اوشكاية اومدح اوذم على مقتضى الحال لايكون

بليغا و يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لاادري من المجتهد لما سبق ❊ قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام ❊ عن نفايس عرايس الكلام ❊ التي رصعتها هام شطة العقل ببنان الافهام ❊ وكستها حلل البيان والاعلام ❊ ايدى العبارات والسن الاقلام ❊ ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان ومائة والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد عليه الصلوة والسلام

الحمد لله الذي منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول ❊ التي لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول ❊ الا واحدا بعد واحد ووافقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن والبهاء ❊ وفاضت جداول انهارها في فيفاء القلوب بالتروي والهناء ❊ رصفتها في صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الالمعي ❊ ورصعتها على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذعي ❊ فريد عصره ووحيد دهره المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه في اولاه واسبغ على ضريحه من يد فضله في اخراه ❊ في زمن من فوض بيده زمان امن الامة ❊ وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة ❊ السلطان ابن السلطان ( السلطان عبد العزيز خان ) بسط المولى بساط عدله ومرحمته على الانام مدى اوانه وساعته ❊ وقبض على من بغى عن قبول امره وعتا عن تقلد ربقة طاعته ❊ بدار الطباعة العامرة في اواسط محرم الحرام سنة اثنين وثمانين ومائتين والف